IBNU QUDAMAH

Al Mughni

Pembahasan Tentang:
Shalat Jum'at, Shalat Id,
Shalat Khauf, Shalat Gerhana,
Shalat Istisqa, Shalat Jenazah
dan Zakat.

Tahqiq:
DR. M.Syarafuddin Khathab
DR. Sayyid Muhammad Sayyid
Prof. Sayyid Ibrahim Shadiq

DAFTAR ISI

كتاب صلاة الجمعة

بَابُ صَلَاةِ الْعِيْدَيْنِ

كِتَابُ صَلَاةِ الْخَوْفِ

كِتَابُ صَلَاةِ الِاسْتِسْقَاءِ

بَابُ الْحُكْمِ فِيمَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ

كِتَابُ الْجَنَائِزِ

كتاب الزكاة

بَابُ زَكَاةِ الزُّرُوعِ وَالثِّمَارِ

بَابُ زَكَاةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ

كِتَابُ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ

KITAB SHALAT JUM'AT

Landasan wajibnya shalat Jum'at adalah Al Kitab, As-Sunnah dan ijma. Landasan dari Al Kitab adalah firman Allah *Ta'ala*,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ۚ

"*Hai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat pada hari Jum'at, maka berangkatlah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli.*" (Qs. Al Jumu'ah [62]: 9)

Di sini Allah memerintahkan untuk berangkat, yang mengindikasikan diwajibkannya perbuatan tersebut, karena tidak diwajibkan berangkat kecuali untuk sesuatu yang wajib. Allah juga melarang berjual beli agar tidak disibukkan olehnya sehingga melalaikan shalat Jum'at. Seandainya tidak wajib, tentu Allah tidak akan melarang melakukan jual beli demi shalat Jum'at. Yang dimaksud dengan berangkat di sini adalah pergi menuju shalat Jum'at, bukan bersegera. Karena yang dimaksud dengan *as-sa'yu* di dalam Kitabullah bukanlah melompat, sebagaimana firman-Nya,

وَأَمَّا مَن جَآءَكَ يَسْعَىٰ ۝

"*Dan adapun orang yang datang kepadamu dengan bersegera (untuk mendapatkan pengajaran)*" (Qs. 'Abasa [80]: 8)

وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا ۝

"*Dan berusaha ke arah itu dengan sungguh-sungguh.*" (Qs. Al Israa' [17]: 19)

سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا

"*Ia berjalan di bumi untuk mengadakan kerusakan padanya.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 205)

وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا

"*Dan membuat kerusakan di muka bumi.*" (Qs. Al Ma`idaah [5]: 33)

Semua itu tidak mengandung arti melompat. Diriwayatkan dari Umar, bahwa dia membacanya dengan "*famdhuu ilaa dzikrillaah*" (*maka berangkatlah menuju dzikrullah*).

Adapun dalil dari Sunnah (sabda Nabi SAW), adalah:

لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ عَنْ وَدْعِهِمُ الْجُمُعَاتِ أَوْ لَيَخْتِمَنَّ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ، ثُمَّ لَيَكُونُنَّ مِنَ الْغَافِلِينَ

"*Hendaknya orang-orang itu berhenti meninggalkan shalat Jum'at, atau Allah akan menutup hati mereka kemudian mereka menjadi orang-orang yang lalai.*"[1] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Diriwayatkan dari Abu Al Ja'd Adh-Dhamari, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ تَرَكَ ثَلاَثَ جُمَعٍ تَهَاوُنًا بِهَا طَبَعَ اللهُ عَلَى قَلْبِهِ

"*Barangsiapa meninggalkan tiga Jum'at karena menyepelekan, maka Allah akan mematikan hatinya.*"[2]

Beliau SAW bersabda,

الْجُمُعَةُ حَقٌّ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ إِلاَّ أَرْبَعَةً: عَبْدٌ مَمْلُوكٌ، أَوْ امْرَأَةٌ، أَوْ صَبِيٌّ، أَوْ مَرِيضٌ.

"*(Shalat) Jum'at adalah kewajiban setiap muslim kecuali empat (golongan), yaitu: hambasahaya, atau wanita, atau anak kecil, atau orang yang sedang sakit.*"[3]

Kedua hadits tersebut diriwayatkan oleh Abu Daud.

Dari Jabir, dia menuturkan, "Rasulullah SAW berceramah di hadapan kami, beliau bersabda,

---

[1] HR. Muslim (2/40/591), An-Nasa`i (3/88), Ibnu Majah (1/ح 794), dan Ahmad di dalam *Musnad-nya* (1/239).

[2] HR. Abu Daud (1/ح 1052), (2/ح 500), Ibnu Majah (1/ح 1125), dan Ahmad (3/424). Al Albani berkata, "*Hasan shahih.*"

[3] HR. Abu Daud (1/ح 1067) dan isnadnya *shahih*, Al Hakim (1/288).

وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ قَدْ افْتَرَضَ عَلَيْكُمُ الْجُمُعَةَ فِي مَقَامِي هَذَا، فِي يَوْمِي هَذَا، فِي شَهْرِي هَذَا، مِنْ عَامِي هَذَا، إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَمَنْ تَرَكَهَا فِي حَيَاتِي أَوْ بَعْدَ مَمَاتِي، وَلَهُ إِمَامٌ عَادِلٌ أَوْ جَائِرٌ اسْتِخْفَافًا بِهَا أَوْ جُحُودًا لَهَا، فَلاَ جَمَعَ اللهُ لَهُ شَمْلَهُ، وَلاَ بَارَكَ لَهُ فِي أَمْرِهِ، أَلاَ وَلاَ صَلاَةَ لَهُ، وَلاَ زَكَاةَ لَهُ، وَلاَ حَجَّ لَهُ، وَلاَ صَوْمَ لَهُ، وَلاَ بِرَّ لَهُ حَتَّى يَتُوبَ، فَإِنْ تَابَ تَابَ اللهُ عَلَيْهِ.

'*Ketahuilah, sesungguhnya Allah Ta'ala telah mewajibkan (shalat) Jum'at atas kalian di tempatku ini, pada hariku ini, pada bulanku ini, dan pada tahunku ini. Barangsiapa meninggalkannya pada masa hidupku atau setelah kematianku, sementara ia mempunyai pemimpin yang adil atau yang lalim. Lantaran menyepelekan atau mengingkarinya, maka Allah tidak akan menyatukan urusannya yang terpencar (tidak memberi kemudahan) dan tidak akan memberkahi urusannya. Ingatlah, tidak ada shalat baginya. Ingatlah, tidak ada zakat baginya. Ingatlah, tidak ada haji baginya. Ingatlah, tidak ada puasa baginya. Ingatlah, tidak ada kebajikan baginya, hingga dia bertobat. Bila dia bertobat maka Allah akan menerima tobatnya*'."[4] (HR. Ibnu Majah).

Kaum muslim telah sepakat mengenai wajibnya shalat Jum'at.

279. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila matahari telah tergelincir pada hari Jum'at maka imam naik ke atas mimbar."

Yang dianjurkan adalah melaksanakan shalat Jum'at setelah tergelincirnya matahari, karena Nabi SAW melakukannya demikian.

Salamah bin Al Akwa' berkata,

كُنَّا نُجَمِّعُ مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ، ثُمَّ نَرْجِعُ نَتَتَبَّعُ الْفَيْءَ

"Kami melaksanakan shalat Jum'at bersama Nabi SAW apabila matahari telah tergelincir. Kemudian kami kembali mengikuti

---

[4] HR. Ibnu Majah (1/ح 1081) dan Al Baihaqi (3/171). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

bayangan."[5] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Dari Anas, ia berkata,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي الْجُمُعَةَ حِينَ تَمِيلُ الشَّمْسُ

"Bahwa Nabi SAW melaksanakan shalat Jum'at ketika matahari telah condong."[6] (HR. Al Bukhari).

Lagi pula, hal ini berarti keluar dari perdebatan, karena para ulama telah sepakat bahwa setelah tergelincirnya matahari adalah waktu shalat Jum'at. Adapun yang masih diperdebatkan adalah waktu sebelumnya [yakni sebelum tergelincirnya matahari], dan tidak ada perbedaan pendapat mengenai dianjurkannya pelaksanaan shalat Jum'at setelah tergelincirnya matahari, yaitu antara waktu panas dan lainnya, karena shalat Jum'at dihadiri oleh banyak orang, sehingga seandainya harus menunggu dingin (tidak terlalu panas) maka hal itu akan memberatkan mereka selain itu, Nabi SAW melaksanakannya setelah tergelincirnya matahari, baik pada musim dingin maupun pada musim panas, yaitu pada waktu yang sama.

Oleh karena itu, dianjurkan (bagi khathib) untuk naik ke atas mimbar agar bisa didengar oleh orang-orang. Nabi SAW sendiri berkhutbah di atas mimbarnya.

Sahl bin Sa'd mengemukakan,

أَرْسَلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى فُلاَنَةَ امْرَأَةٍ —قَدْ سَمَّاهَا سَهْلٌ— أَنْ مُرِي غُلاَمَكِ النَّجَّارَ يَعْمَلُ لِي أَعْوَادًا أَجْلِسُ عَلَيْهِنَّ إِذَا كَلَّمْتُ النَّاسَ.

"Rasulullah SAW mengirim utusan kepada fulanah —seorang wanita yang disebutkan oleh Sahl— untuk menyampaikan, '*Perintahkan budakmu yang tukang kayu itu agar membuatkan kayu-kayu [yakni susunan kayu atau mimbar] untukku, agar aku bisa duduk di atasnya ketika berbicara kepada manusia*'."[7] (HR. *Muttafaq*

---

[5] HR. Muslim (2/31/589), Abu Daud (1/ح 1085), An-Nasa'i (3/100), dan Ibnu Majah (1/ح 1100).

[6] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/8), At-Tirmidzi (2/ح 503), Abu Daud (1/ح 1084), dan Ahmad (3/128).

[7] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (1/122), Muslim (1/44/386, 387), Abu Daud (1/ح 1080), An-Nasa'i (2/57), dan Ahmad (5/339).

'Alaih).

Ummu Hisyam binti Haritsah bin An-Nu'man berkata, "Tidaklah aku menghafal (surah) Qaaf, kecuali melalui lisan Rasulullah SAW, yang beliau bacakan setiap Jum'at di atas mimbar ketika sedang berkhutbah di hadapan orang-orang."*

Namun, menyampaikan khutbah di atas mimbar tidaklah wajib, sehingga bila berkhutbah di atas tanah atau gundukan tanah atau bantalan atau kendaraan ataupun lainnya, tetap dibolehkan, karena sebelum dibuatkan mimbar, Nabi SAW (ketika berkhutbah) berdiri di atas tanah.

Pasal: Dianjurkan letak mimbar di arah kanan kiblat, karena Nabi SAW melakukannya seperti itu.

280. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Setelah menghadap ke arah jamaah, (khathib) mengucapkan salam kepada mereka dan mereka pun menjawabnya, lalu dia pun duduk."

Dianjurkan bagi imam (khathib), apabila ia datang, untuk mengucapkan salam kepada orang-orang (jamaah), kemudian apabila telah naik ke atas mimbar lalu menghadap ke arah hadirin, maka ucapkanlah salam kepada mereka lalu duduk hingga para muadzin selesai adzan.

Ibnu Az-Zubair, apabila ia telah naik mimbar, ia mengucapkan salam. Begitu pula dengan Umar bin Abdul Aziz. Al Auza'i dan Asy-Syafi'i juga berpendapat seperti itu. Namun Malik dan Abu Hanifah berkata, "Tidak disunahkan mengucapkan salam setelah menghadap (ke arah hadirin), karena dia [khathib tersebut] telah mengucapkan salam ketika datang."

Menurut kami: Dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Jabir, dia berkata,

كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَعِدَ الْمِنْبَرَ سَلَّمَ

"Adapun Rasulullah SAW, apabila naik ke atas mimbar, maka

---

* HR. Muslim (2/52/595), Abu Daud (1/ح 1102) dan An-Nasa'i (3/107).

beliau mengucapkan salam."[8] (HR. Ibnu Majah).

Dari Ibnu Umar, dia menuturkan, "Adapun Rasulullah SAW, apabila beliau masuk masjid pada hari Jum'at, maka beliau mengucapkan salam kepada orang-orang yang duduk di dekat mimbar, dan setelah naik ke atas mimbar, beliau menghadap ke arah jamaah lalu mengucapkan salam kepada mereka."[9] (HR. Abu Bakar dengan isnad dari Asy-Sya'bi).

Dia berkata, "Adapun Rasulullah SAW, setelah naik ke atas mimbar pada hari Jum'at, beliau menghadap ke arah orang-orang [jamaah], lalu beliau mengucapkan, '*Assalaamu 'alaikum warahmatullah.*' Lalu memanjatkan puja dan puji kepada Allah, membaca surah, lalu duduk, kemudian berdiri untuk menyampaikan khutbah. Abu Bakar dan Umar juga melakukan hal yang sama."[10] (HR. Al Atsram).

Bila imam mengucapkan salam maka jamaah harus menjawabnya, karena menjawab salam menegaskan permulaannya, kemudian duduk hingga para muadzin selesai adzan untuk istirahat.

Ibnu Umar meriwayatkan, dia berkata, "Nabi SAW menyampaikan dua khutbah. Beliau duduk setelah menaiki mimbar hingga para muadzin selesai adzan, kemudian beliau berdiri lalu menyampaikan khutbah, lalu duduk dan tidak berbicara, lalu beliau berdiri lagi untuk menyampaikan khutbah."[11] (HR. Abu Daud).

281. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Para muadzin mulai mengumandangkan adzan. Adzan inilah yang melarang jual beli dan mengharuskan berangkat (menuju shalat Jum'at), kecuali yang rumahnya jauh, maka dia harus sudah berangkat pada waktu yang memungkinkan baginya mendapatkan shalat Jum'at."

Tentang disyariatkannya adzan setelah naiknya imam (khatib ke atas mimbar), tidak ada perbedaan pendapat, karena memang telah dikumandangkan adzan untuk Nabi SAW (seperti itu).

As-Sa`ib bin Yazid berkata,

---

[8] HR. Ibnu Majah (1/ح 1109). Dinilai *hasan* oleh Al Albani.

[9] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/205) dari hadits Ibnu Umar RA.

[10] HR. Abdurrazzaq di dalam *Al Mushannaf* (3/ح 5282).

[11] HR. Abu Daud (1/ح 1092) dengan isnad yang *shahih*.

كَانَ النِّدَاءُ إِذَا صَعِدَ الْإِمَامُ عَلَى الْمِنْبَرِ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ، فَلَمَّا كَانَ عُثْمَانُ كَثُرَ النَّاسُ فَزَادَ النِّدَاءَ الثَّالِثَ عَلَى الزَّوْرَاءِ.

"Adzan dikumandangkan apabila imam (khatib) telah naik ke atas mimbar pada masa Rasulullah SAW, Abu Bakar dan Umar. Lalu pada masa Utsman, karena manusia semakin banyak, ditambahkan adzan ketiga di Zaura`."[12] (HR. Al Bukhari).

Tentang ucapannya, "Adzan inilah yang melarang jual beli dan mengharuskan berangkat (menuju shalat Jum'at)," itu karena Allah *Ta'ala* telah memerintahkan untuk berangkat dan melarang jual beli setelah dikumandangkannya adzan, berdasarkan firman-Nya, "*Apabila diseru untuk menunaikan shalat pada hari Jum'at, maka berangkatlah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli.*" (Qs. Al Jumu'ah [62]: 9). Pada masa Rasulullah SAW, adzan dikumandangkan setelah duduknya imam (khathib) di atas mimbar, maka hukum ini dikaitkan dengan itu [duduknya khathib di atas mimbar], bukan dengan yang lain, dan tidak membedakan antara shalat Jum'at yang dilaksanakan sebelum tergelincirnya matahari dengan yang dilaksanakan setelah tergelincirnya matahari.

Al Qadhi mengemukakan riwayat Ahmad: Diharamkan jual beli dengan tergelincirnya matahari [pada hari Jum'at] walaupun imam [khathib] belum duduk di atas mimbar. Namun pendapat ini tidak benar, karena Allah *Ta'ala* telah mengaitkan (pengharaman atau larangan itu) dengan adzan, bukan dengan waktu. Lagipula, maksud dari ini semua adalah dapat mengikutinya shalat Jum'at. Dengan begitu, dapat dipahami dari pendapat yang kami kemukakan, bukan dari pendapat yang dikemukakan oleh Ahmad.

Seandainya pengharaman jual beli [pada hari Jum'at] dikaitkan dengan waktu, maka tidak dikhususkan dengan tergelincirnya matahari, karena waktu sebelum tergelincirnya matahari juga merupakan waktu shalat Jum'at. Adapun orang yang tempat tinggalnya jauh (dari tempat pelaksanaan shalat Jum'at) sehingga

---

[12] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/10, 11), At-Tirmidzi (2/ح 516), An-Nasa`i (3/ح 1391), dan Abu Daud (1/1087-1090).

tidak memungkinkannya mendapatkan shalat Jum'at jika berangkat pada waktu adzan, maka dia harus berangkat pada waktu yang memungkinkannya mendapatkan shalat Jum'at, karena mengikuti shalat Jum'at hukumnya wajib, sehingga baginya, berangkat sebelum adzan hukumnya wajib agar bisa mendapatkan shalat Jum'at.

(Kaidah ushul menyebutkan): "Sesuatu yang membuat suatu kewajiban tidak sempurna kecuali dengannya, maka sesuatu itu hukumnya wajib," seperti mengambil air dari sumur untuk berwudhu —bila tidak bisa mendapatkan dari selainnya— dan menahan diri dari hal-hal yang membatalkan puasa pada sebagian malam dan siangnya (dalam pelaksanaan puasa).

Pasal: Diharamkannya jual beli dan kewajiban berangkat dikhususkan bagi golongan yang diseru (diharuskan) untuk ikut shalat Jum'at.

Adapun yang lainnya, yaitu kaum wanita, anak-anak, dan para musafir, tidak berlaku bagi mereka.

Ibnu Abi Musa menyebutkan dua riwayat tentang golongan yang diseru itu, dan yang *shahih* adalah yang telah kami kemukakan, karena Allah *Ta'ala* melarang jual beli lantaran adanya perintah untuk berangkat, sehingga golongan yang tidak diseru untuk berangkat tidak terkena larangan ini.

Juga karena larangan jual beli itu diberlakukan dengan alasan bisa menyebabkan kesibukan sehingga mengesampingkan shalat Jum'at, padahal hal ini tidak termasuk kewajiban mereka. Jika seorang musafir atau seorang yang mukim (tidak musafir) tinggal di suatu desa yang penduduknya tidak menyelenggarakan shalat Jum'at maka jual beli tidak diharamkan, dan tidak dimakruhkan.

Adapun dua orang yang berjual beli, yang salah satunya termasuk golongan yang berkewajiban (mengikuti shalat Jum'at) sedangkan yang satunya lagi tidak termasuk golongan tersebut, maka jual beli itu diharamkan bagi orang pertama [yang termasuk golongan yang berkewajiban mengikuti shalat Jum'at] dan dimakruhkan bagi orang kedua, karena dia telah ikut membantu terjadinya dosa. Bahkan mungkin diharamkan baginya [orang kedua], berdasarkan firman Allah *Ta'ala*, "*Dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran*" (Qs. Al Maa'idah [5]: 2).

Pasal: Akad-akad selain jual beli tidak termasuk yang diharamkan, seperti akad sewa-menyewa, perdamaian, dan pernikahan. Ada juga yang berkata, "Itu juga diharamkan, karena akad itu merupakan akad pertukaran seperti jual beli."

Menurut kami: larangan itu hanya berlaku pada transaksi jual beli, sedangkan transaksi lainnya, kesibukannya tidak sama, maka tidak menghalangi untuk berangkat (menuju pelaksanaan shalat Jum'at). Dikarenakan kegiatannya sedikit, maka tidak bisa dikiaskan dengan jual beli.

Pasal: Berangkat untuk shalat Jum'at ada dua waktu, yaitu waktu wajib dan waktu utama. Waktu wajib adalah yang telah kami kemukakan, sedangkan waktu utama adalah pada awal siang, semakin duluan maka semakin utama. Ini merupakan pendapat Al Auza'i, Asy-Syafi'i, Ibnu Al Mundzir, dan ulama Hanafiyah.

Adapun Malik, dia berkata, "Tidak dianjurkan berangkat sebelum tergelincirnya matahari, berdasarkan sabda Nabi SAW,

مَنْ رَاحَ إِلَى الْجُمُعَةِ

'*Barangsiapa berangkat untuk shalat Jum'at.*'

Rawaah adalah setelah tergelincirnya matahari, sedangkan *ghadwun* adalah sebelumnya.

Nabi SAW juga bersabda,

غَدْوَةٌ فِي سَبِيلِ اللهِ أَوْ رَوْحَةٌ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا.

'*Berangkat pagi fi sabilillah (di jalan Allah) atau berangkat siang, adalah lebih baik daripada dunia dan seisinya.*'[13]

Dikatakan pula, 'Aku berangkat ketika tengah hari.' Imru`ul Qais berkata, 'Dari desa engkau berangkat pada siang hari atau pada permulaan awal siang'."

Menurut kami, dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

مَنِ اغْتَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ غُسْلَ الْجَنَابَةِ، ثُمَّ رَاحَ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَدَنَةً، وَمَنْ

[13] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih*-nya (4/20), Muslim (3/*Imarah*/1499), Ibnu Majah (2/ج 2757), dan Ahmad (3/132).

رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَقَرَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّالِثَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ كَبْشًا أَقْرَنَ، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الرَّابِعَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ دَجَاجَةً، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الْخَامِسَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَيْضَةً، فَإِذَا خَرَجَ الْإِمَامُ حَضَرَتِ الْمَلَائِكَةُ يَسْتَمِعُونَ الذِّكْرَ.

"Barangsiapa mandi pada hari Jum'at seperti mandi junub, kemudian berangkat pada waktu yang pertama, maka seakan-akan dia berkurban dengan seekor unta. Barangsiapa berangkat pada waktu yang kedua maka seakan-akan dia berkurban dengan seekor sapi. Barangsiapa berangkat pada waktu yang ketiga, maka seakan-akan dia berkurban dengan seekor domba bertanduk. Barangsiapa berangkat pada waktu yang keempat, maka seakan-akan dia berkurban dengan seekor ayam. Barangsiapa berangkat pada waktu yang kelima, maka seakan-akan dia berkurban dengan sebutir telur. Jika imam telah datang maka para malaikat datang untuk mendengarkan peringatan (khutbah)."[14] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Dalam lafazh lain disebutkan:

إِذَا كَانَ يَوْمُ الْجُمُعَةِ كَانَ عَلَى كُلِّ بَابٍ مِنْ أَبْوَابِ الْمَسْجِدِ مَلَائِكَةٌ يَكْتُبُونَ الْأَوَّلَ فَالْأَوَّلَ، فَإِذَا جَلَسَ الْإِمَامُ طَوَوْا الصُّحُفَ، وَجَاءُوا يَسْتَمِعُونَ.

"Apabila (tiba) hari Jum'at maka pada setiap pintu masjid ada malaikat yang berdiri, mereka mencatat yang lebih dulu dan paling pertama datang. Bila imam telah duduk (di mimbar) maka mereka melipat catatan lalu mendengarkan (khutbah)."[15] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Alqamah berkata, "Aku berangkat bersama Abdullah untuk shalat Jum'at, lalu aku dapat tiga (orang) telah mendahuluinya, maka dia berkata, 'Orang keempat. Orang keempat itu tidak jauh. Sungguh,

---

[14] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/3), Muslim (2/Jum'at/10/5820, Abu Daud (1/ح 351), dan At-Tirmidzi (2/ح 499), An-Nasa'i (3/ح 1387), Ibnu Majah (1/ح 1092), dan Ahmad (4/460).

[15] HR. Al Bukhari (2/14) dan Muslim (2/Jum'at/24/587).

aku mendengar Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّ النَّاسَ يَجْلِسُوْنَ مِنَ اللهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى قَدْرِ رَوَاحِهِمْ إِلَى الْجُمُعَةِ.

"*Sesungguhnya manusia akan duduk di hadapan Allah 'Azza wa Jalla pada Hari Kiamat nanti sesuai dengan kadar keberangkatan mereka saat shalat Jum'at.*"[16] (HR. Ibnu Majah).

Nabi SAW bersabda,

مَنْ غَسَّلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاغْتَسَلَ وَبَكَّرَ وَابْتَكَرَ، كَانَ لَهُ بِكُلِّ خُطْوَةٍ يَخْطُوهَا أَجْرُ سَنَةٍ صِيَامُهَا وَقِيَامُهَا.

"*Barangsiapa mandi (biasa) dan mandi junud pada hari Jum'at, berangkat pada awal siang dan pada permulaan awal siang, maka dari setiap langkahnya adalah pahala setahun, puasanya, dan shalat malamnya.*"[17] (HR. At-Tirmidzi. Dia berkata, "*Hadits hasan.*")

Diriwayatkan oleh Ibnu Majah dengan tambahan:

وَمَشَى وَلَمْ يَرْكَبْ وَدَنَا مِنَ الْإِمَامِ فَاسْتَمَعَ وَلَمْ يَلْغُ

"*Dan berjalan tanpa menaiki kendaraan. Lalu mendekat pada imam (khathib), kemudian mendengarkan (khutbah) dan tidak melakukan hal yang sia-sia.*"[18]

Sabda beliau, "*bakkara*" maksudnya adalah berangkat pada awal siang. Sedangkan "*ibtakara*" maksudnya adalah sangat awal, yakni datang pada permulaan awal siang, sebagaimana perkataan Imru`ul Qais, "Engkau berangkat siang dari desa atau pada permulaan awal siang."

Ada juga yang berkata, "Artinya adalah lebih awal beribadah, bersamaan dengan awal waktunya."

Ada pula yang berkata, "Lebih awal khutbah, yakni menghadiri khutbah." Kata ini diambil dari kata "*baakuurat ats-*

---

[16] HR. Ibnu Majah (1/ح 1094). Sanadnya lemah, karena terdapat Abdul Majid bin Abdul Aziz. Al Hafizh berkata (dalam *At-Taqrib)*, "Dia orang yang jujur, namun sering salah, dan dia menganut paham Murji`ah."

[17] HR. Abu Daud (1/ح 345, 346), At-Tirmidzi (2/ح 496), An-Nasa`i (3/ح 1380), dan Ibnu Majah (1/ح 1087). Al Albani berkata, "*Shahih*. Diriwayatkan juga oleh Ahmad (4/8) dan Ad-Darimi (1/ح 1547)."

[18] HR. Abu Daud (1/ح 345) dan Ibnu Majah (1/ح 1087). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

tsamrah", yakni permulaan buah. Namun pengertian selain ini lebih bagus, karena orang yang datang pada permulaan siang pasti menghadiri permulaan khutbah.

Makna sabda beliau, "*ghassala waghtasala,*" yakni menggauli istrinya kemudian mandi. Oleh karena itu, dalam hadits lain disebutkan:

مَنِ اغْتَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ غُسْلَ الْجَنَابَةِ

"*Barangsiapa mandi pada hari Jum'at dengan mandi junub.*"[19]

Ahmad berkata, "Penafsiran sabda beliau, '*Man ghassala waghtasala*,' dengan *tasydid*, maksudnya adalah memandikan istrinya (menyebabkan istrinya mandi. Dengan kata lain, menggauli istrinya hingga si istri wajib mandi). Lebih dari seorang tabi'in, (diantaranya) Abdurrahman bin Al Aswad[20] dan Hilal bin Yasaf, agar suami menggauli istrinya pada hari Jum'at, hingga si istri wajib mandi, yaitu dengan menggaulinya. Hal ini dianjurkan agar lebih menenteramkan jiwanya dan lebih bisa menundukkan pandangannya di jalanan."

Hal ini juga diriwayatkan dari Waki'. Ada pula yang mengatakan bahwa maksudnya adalah mencuci kepalanya, yakni seperti mandi junub. Sedangkan *ightasala* adalah membasuh tubuhnya. Demikian pendapat yang dikemukakan oleh Ibnu Al Mubarak. Sabda beliau "*mandi junub*" menurut penafsiran ini berarti "seperti mandi junub".

Sedangkan pendapat Malik bertolak belakang dengan atsar, karena shalat Jum'at pelaksanaannya dianjurkan ketika tergelincirnya matahari, dan Nabi SAW mengawalkannya. Bila imam telah datang maka lembar catatan dilipat (ditutup), sehingga tidak lagi dicatat orang yang datang setelah itu, maka apa keutamaannya? Bila ditangguhkan sedikit dari itu, maka termasuk dalam larangan dan tercela, sebagaimana perkataan Nabi SAW kepada seseorang yang datang dengan melangkahi pundak para jamaah, "*Aku melihatmu terlambat*

---

[19] HR. Al Bukhari (2/3), Muslim (2/582), Abu Daud (1/ج 351), At-Tirmidzi (2/499), dan Ahmad (2/460).

[20] Yaitu Abdurrahman bin Yazid bin Qais An-Nakha'i, Abu Bakar Al Kufi, orang yang *tsiqah*. Ia meninggal pada tahun 83 H (*At-Taqrib*, 1/512).

dan mengganggu."[21] Maksudnya adalah terlambat datang.

Umar berkata kepada Utsman ketika dia datang saat Umar sedang khutbah, "Waktu apa ini?" dengan nada mengingkari perbuatannya. Jika datang lebih lambat lagi dari itu maka Utsman akan terlewatkan shalat Jum'at. Bagaimana bisa mereka mendapat (pahala berkurban dengan) unta, atau sapi, atau keutamaan lainnya, sementara mereka termasuk golongan yang tercela?

Adapun pengertian sabda beliau "*Berangkat menuju shalat Jum'at,*" maksudnya adalah pergi menuju shalat Jum`at, tidak ada pengertian lain.

Pasal: Dianjurkan untuk berjalan kaki dan tidak menaiki kendaraan dalam perjalanannya, berdasarkan sabda beliau, "*Dan berjalan kaki tanpa berkendaraan.*"*

Diriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa beliau tidak pernah menaiki kendaraan saat menuju pelaksanaan shalat Id dan tidak pula ketika mengantar jenazah,[22] sementara pelaksanaan shalat Jum'at masuk dalam makna keduanya, hanya saja tidak disebutkan, karena pintu kamar Nabi SAW masuk ke dalam masjid, sehingga ketika beliau keluar dari kamarnya maka langsung masuk ke dalam masjid dan tidak memungkinkan untuk berkendaraan.

Selain itu, adanya pahala atas langkah-langkah yang diayunkan, berdasarkan dalil yang telah kami sebutkan. Dianjurkan pula untuk tenang dan sopan ketika berjalan, berdasarkan sabda Nabi SAW,

إِذَا سَمِعْتُمُ ٱلْإِقَامَةَ فَامْشُوا إِلَى الصَّلَاةِ وَعَلَيْكُمْ بِالسَّكِينَةِ وَالْوَقَارِ وَلَا تُسْرِعُوا.

"*Apabila kalian mendengar iqamah maka berjalanlah, dan kalian hendaknya tenang dan sopan serta tidak tergesa-gesa.*"[23]

Dikarenakan berjalan menuju shalat berarti sedang berada di dalam shalat, maka tidak boleh menyilangkan jari-jari dan hendaknya

---

[21] HR. Ibnu Majah (1/ح 1115) dan Ahmad (4/188). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

* HR. Ibnu Majah (1/ح 1295). Isnadnya *hasan*.

[22] HR. Abu Daud (3/ح 3177). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[23] Telah dikemukakan pada bab "Berjalan Kaki Menuju Shalat" nomor 1.

memperingan langkah agar meraih banyak kebaikan. Telah kami riwayatkan dari Nabi SAW, bahwa beliau keluar bersama Zaid bin Tsabit menuju shalat, dan beliau mengecilkan langkahnya, kemudian bersabda, "*Sesungguhnya aku melakukan (ini) agar langkah kita menjadi banyak ketika hendak shalat.*"**

Diriwayatkan dari Abdullah bin Rawahah, bahwa dia berangkat pada awal siang menuju pelaksanaan shalat Jum'at. Dia menanggalkan sandalnya dan berjalan tanpa alas kaki dengan memperingan jalannya (langkahnya). (HR. Al Atsram).

Dianjurkan pula untuk banyak berdzikir kepada Allah dalam perjalanan, menundukkan pandangan, mengucapkan apa yang telah kami kemukakan pada bab sifat shalat, dan mengucapkan,

اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنْ أَوْجَهِ مَنْ تَوَجَّهَ إِلَيْكَ، وَأَقْرَبِ مَنْ تَوَسَّلَ إِلَيْكَ وَأَفْضَلِ مَنْ سَأَلَكَ وَرَغِبَ إِلَيْكَ.

"*Ya Allah, jadikanlah aku termasuk orang yang paling menghadapkan wajah kepada-Mu, orang yang paling dekat dalam bertawassul kepada-Mu, serta orang yang paling utama dalam memohon kepada-Mu dan mengharapkan-Mu.*"***

Kami pun telah meriwayatkan dari seorang sahabat, bahwa dia berjalan kaki tanpa alas kaki ketika menuju shalat Jum'at, lalu ditanyakan kepadanya mengenai hal itu, dia pun menjawab, "Sesungguhnya aku mendengar Rasulullah SAW bersabda,

مَنِ اغْبَرَّتْ قَدَمَاهُ فِي سَبِيلِ اللهِ حَرَّمَهُمَا اللهُ عَلَى النَّارِ.

'*Barangsiapa kedua kakinya berdebu fi sabilillah, maka Allah mengharamkan keduanya dari api neraka*'."[24]

Pasal: Shalat Jum'at dan berangkat menujunya adalah wajib, baik dilaksanakan oleh orang Sunni, ahli bid'ah, orang adil, maupun orang fasik. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad. Dia meriwayatkan dari Al Abbas bin Abdul Azhim, bahwa dia bertanya

---

** HR. Muslim (1/masajid/453) dan An-Nasa`i (2/ح 848) seperti itu.

*** HR. Abdurrazzaq di dalam *Al Mushannaf* (2/ح 5337).

[24] HR. Al Bukhari (2/9), At-Tirmidzi (4/ح 1632), An-Nasa`i (6/14), Ad-Darimi (2/ح 2397), dan Ahmad (3/367).

kepada Abu Abdullah tentang shalat di belakang mereka —yakni golongan Mu'tazilah— pada hari Jum'at. Dia lalu menjawab, "Adapun shalat Jum'at, maka wajib dihadiri. Bila yang mengimami adalah orang yang berasal dari golongan mereka, maka diulang. Bila tidak tahu status imamnya (dari golongan mereka atau tidak) maka tidak perlu diulang."

Aku katakan, "Bagaimana bila ada yang mengatakan bahwa imamnya berpendapat seperti pendapat mereka?" Dia menjawab, "Sampai diyakini (pendapatnya). Aku tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat pada kalangan ahli ilmu mengenai hal ini. Landasan mengenai ini adalah keumuman firman Allah *Ta'ala*, '*Apabila diseru untuk menunaikan shalat pada hari Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli.*' (Qs. Al Jumu'ah [62]: 9) dan sabda Nabi SAW, '*Barangsiapa meninggalkannya pada masa hidupku atau setelah kematianku, sementara ia mempunyai pemimpin yang adil atau yang lalim, lantaran menyepelekan atau mengingkarinya, maka Allah tidak memudahkan urusannya*,'[25] serta ijma para sahabat RA, karena Abdullah bin Umar dan sahabat lainnya mengikuti pelaksanaannya bersama Al Hajjaj serta para pembantunya, dan tidak terdengar seorang pun dari mereka yang meninggalkannya.

Abdullah bin Abu Al Hudzail berkata, 'Kami mendiskusikan tentang shalat Jum'at pada hari-hari Mukhtar, lalu mereka sepakat untuk mendatanginya (melaksanakannya).' Oleh karena itu, yang mendustakannya akan menanggung dosanya. Juga karena shalat Jum'at termasuk simbol agama yang tampak dan diselenggarakan oleh para pemimpin dan orang-orang yang ditunjuknya. Jadi, membiarkannya di belakang orang yang sifatnya seperti itu akan menyebabkan keruntuhannya.

Seorang laki-laki datang kepada Muhammad bin An-Nadhr Al Haritsi, laki-laki itu lalu berkata, "Aku mempunyai tetangga yang suka mengikuti hawa nafsu, maka aku mencela mereka dan tidak bergaul dengan mereka. Mereka kemudian mendatangiku dan berkata, 'Mengapa engkau mengingatkan kami?'." Al Haritsi lalu bertanya, "Memangnya apa yang mereka katakan?" Dia menjawab, "Yang

---

[25] Takhrijnya telah dikemukakan pada kitab shalat Jum'at nomor 4.

pertama kali aku katakan kepadamu adalah, 'Mengapa kalian tidak mengikuti shalat Jum'at?'." Dia berkata, "Cukup. Apa pendapatmu tentang orang yang membantah Abu Bakar dan Umar *rahimahumallah*?" Laki-laki itu menjawab, "Menurutku itu orang yang jahat." Laki-laki itu berkata, "Apa pendapatmu tentang orang yang membantah Nabi SAW?" Dia menjawab, "Menurutku ia kafir." Laki-laki itu diam sejenak, kemudian berkata lagi, "Lalu apa pendapatmu tentang orang yang membantah Dzat Yang Maha Luhur?" Ternyata Al Haritsi pingsan, lalu (setelah siuman) dia diam sejenak, kemudian berkata, "Kembalikan kepadanya. Demi Allah, Allah *Ta'ala* berfirman, *'Hai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat pada hari Jum'at, maka berangkatlah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli'."* (Qs. Al Jumu'ah [62]: 9)

Demi Allah, dia mengetahui bahwa Bani Abbas menanyakannya. Bila telah pasti demikian maka shalat Jum'at itu tidak diulang walau dilaksanakan di belakang orang yang apabila untuk shalat lainnya harus diulang.

Diceritakan dari Abu Abdillah riwayat lainnya, bahwa shalat Jum'at itu tidak diulang. Hal ini telah kami kemukakan. Yang tampak dari para sahabat *rahimahumullah*, tidak dilakukannya pengulangan, karena tidak ada riwayat yang dinukil demikian dari mereka.

282. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Setelah para muadzin selesai adzan, khathib menyampaikan khutbah kepada mereka sambil berdiri."

Penjelasan: Khutbah adalah syarat sah shalat Jum'at, dan shalat Jum'at tidak sah tanpanya. Demikian yang dikatakan oleh Atha`, An-Nakha'i, Qatadah, Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i, Ishak, Abu Tsaur, dan ulama madzhab Hanafi. Kami tidak menemukan adanya perbedaan pendapat, kecuali Al Hasan, ia berkata, "Itu sah bagi mereka, baik imam berkhutbah maupun tidak berkhutbah, karena itu adalah shalat Id, sehingga tidak disyaratkan untuk berkhutbah, sebagaimana shalat Idul Adha."

Menurut kami, firman Allah *Ta'ala*, *"Maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah."* (Qs. Al Jumu'ah [62]: 9), *adz-dzikru* di sini adalah khutbah, karena Nabi SAW tidak pernah meninggalkan

khutbah dalam kondisi apa pun. Beliau juga bersabda, "*Shalatlah kalian sebagaimana kalian melihat aku shalat*."[26]

Dari Umar RA, dia berkata, "Memendekkan khutbah demi shalat." Aisyah pun pernah berkata seperti itu.

Sa'id bin Jubair berkata, "Shalat Jum'at tadinya empat rakaat, lalu khutbah dijadikan pengganti yang dua rakaat."

Ucapannya, "Menyampaikan khutbah kepada mereka sambil berdiri," kemungkinan maksudnya adalah mensyaratkan "berdiri" ketika menyampaikan khutbah, sehingga bila menyampaikan khutbah sambil duduk, tanpa adanya udzur, maka hukumnya tidak sah. Ini tercakup dalam perkataan Ahmad *rahimahullah*.

Al Atsram berkata, "Aku mendengar Abu Abdullah ditanya tentang penyampaian khutbah sambil duduk, atau duduk pada salah satu khutbah. Dia lalu berkata, "Allah *Ta'ala* berfirman, '*Mereka tinggalkan kamu sedang berdiri (berkhutbah)*' (Qs. Al Jumu'ah [62]: 11). Nabi SAW berkhutbah sambil berdiri." Al Haitsam bin Kharijah[27] lalu berkata kepadanya, "Umar bin Abdul Aziz pernah berkhutbah sambil duduk." (Mendengar itu) tampak adanya pengingkaran darinya. Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i.

Sementara itu Al Qadhi berkata, "Khutbah sambil duduk mencukupi. Ahmad telah menetapkannya." Ini juga merupakan pendapat Abu Hanifah, karena dia menyebutkan bahwa tidak disyaratkan menghadap, sehingga tidak diwajibkan untuk berdiri sebagaimana adzan. Dalil pendapat pertama adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar:

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَخْطُبُ الْخُطْبَتَيْنِ وَهُوَ قَائِمٌ وَكَانَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمَا بِجُلُوسٍ

"Nabi SAW menyampaikan dua khutbah sambil berdiri, dan beliau memisahkan keduanya dengan duduk."[28] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

---

[26] Takhrijnya telah dikemukakan pada masalah nomor 150.

[27] Abu Ahmad, disebut juga Abu Yahya Al Marwazi Al Bahdadi Al Hafizh. Dia meninggal pada tahun 227 H (*Tahdzib As-Sair*/1716).

[28] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/12), Muslim (2/589), At-Tirmidzi (2/ح 506), An-Nasa'i (3/109), Ibnu Majah (1/ح 1103), dan Ahmad (2/98).

Jabir bin Samurah berkata, "Sesungguhnya Rasulullah SAW menyampaikan khutbah sambil berdiri, kemudian beliau duduk, kemudian berdiri lalu menyampaikan khutbah sambil berdiri. Jadi, barangsiapa memberitahumu bahwa beliau berkhutbah sambil duduk, maka orang itu telah berdusta. Demi Allah, sungguh aku telah shalat bersama beliau lebih dari dua ribu shalat."[29] (HR. Muslim, Abu Daud, dan An-Nasa'i).

Adapun bila duduk karena suatu udzur, yakni karena sakit atau tidak mampu berdiri, maka tidak apa-apa, karena shalat hukumnya sah dengan mengikuti orang yang duduk lantaran tidak mampu berdiri, maka untuk khutbah lebih boleh lagi. Dianjurkan untuk memulai khutbah begitu muadzin selesai adzan, karena Nabi SAW melakukan demikian.

Pasal: Dianjurkan agar orang-orang [jamaah] menghadap ke arah khathib ketika dia berkhutbah.

Al Atsram berkata, "Aku katakan kepada Abu Abdullah, 'Posisi imam agak jauh, sehingga bila aku ingin menghadap ke arahnya maka aku memalingkan wajahku dari arah Kiblat.' Dia menjawab, 'Ya, engkau palingkan ke arahnya'."

Di antara orang yang menghadap ke arah imam (khathib) adalah Ibnu Umar dan Anas. Ini juga merupakan pendapat Syuraih, Atha`, Malik, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Sa'id bin Abdul Aziz, Ibnu Jabir, Yazid bin Abu Maryam, Asy-Syafi'i, Ishak, dan ulama madzhab Hanafi.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Ini semacam ijma."

Diriwayatkan dari Al Hasan, bahwa dia menghadap ke arah kiblat dan tidak menghadap ke arah imam (khathib).

Diriwayatkan dari Sa'id bin Al Musayyab, bahwa dia menghadap ke arah Hisyam bin Isma'il ketika sedang berkhutbah, lalu Hisyam mengangkatnya sebagai penjaga dekatnya.

Pendapat pertama lebih utama, berdasarkan dalil yang diriwayatkan oleh Adi bin Tsabit dari ayahnya dari kakeknya, dia berkata,

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ عَلَى الْمِنْبَرِ أَقْبَلْنَا بِوُجُوهِنَا إِلَيْهِ

---

[29] HR. Muslim (2/Jum'at/35/589), Abu Daud (1/ح 1093), An-Nasa'i (3/110), Ibnu Majah (1/ح 1106), dan Ahmad di dalam *Musnad-nya* (5/87).

"Adapun Nabi SAW, apabila beliau berdiri di atas mimbar maka para sahabatnya menghadapkan wajah mereka ke arah beliau."[30] (HR. Ibnu Majah).

Diriwayatkan dari Muthi' bin Yahya Al Madani, dari ayahnya, dari kakeknya, dia berkata, "Adapun Rasulullah SAW, apabila beliau berdiri di atas mimbar, kami menghadapkan wajah kami ke arah beliau."[31] (HR. Al Atsram).

Hal tersebut dapat lebih memantapkan pendengaran mereka, maka hal itu dianjurkan sebagaimana menghadapnya imam (khathib) ke arah mereka.

283. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Memanjatkan puja dan puji kepada Allah, bershalawat kepada Nabi SAW, duduk dan berdiri, lalu kembali memanjatkan puja dan puji kepada Allah, shalawat kepada Nabi SAW, membaca ayat serta menyampaikan wejangan, dan bila hendak mendoakan seseorang maka ia membacakan doa."

Penjelasan: Dia mensyaratkan dua khutbah untuk Jum'at. Ini merupakan pendapat Asy-Syafi'i. Sedangkan Malik, Al Auza'i, Ishak, Abu Tsaur, Ibnu Al Mundzir, dan ulama Hanafiyah berkata, "Cukup satu khutbah."

Diriwayatkan dari Ahmad pendapat yang seperti itu, karena dia berkata, "Tidak terjadi khutbah kecuali sebagaimana khutbahnya Nabi SAW, atau khutbah yang sempurna."

Pendapat yang pertama, bahwa Nabi SAW berkhutbah dua kali, sebagaimana yang kami riwayatkan dari hadits Ibnu Umar dan Jabir bin Samurah, bahwa beliau SAW bersabda, "*Shalatlah kalian sebagaimana kalian melihat aku shalat.*" itu karena kedua khutbah itu menggantikan kedudukan dua rakaat, maka setiap rakaat menggantikan satu rakaat, sehingga menghilangkan salah satunya sama dengan menghilangkan salah satu rakaat. Selain itu, disyaratkan pada setiap khutbah itu untuk memuji Allah *Ta'ala* dan bershalawat kepada Rasul-Nya SAW, karena Nabi SAW bersabda,

---

[30] HR. Ibnu Majah (1/ج 1136) dan di*shahih*kan oleh Al Albani.

[31] Disebutkan oleh Al Albani di dalam *As-Silsilah Ash-Shahihah* (2080) dan disandarkan kepada Al Bukhari di dalam *At-Tarikh Al Kabir* dan Ibnu Majah di dalam *Tsiqat At-Tabi'in*.

كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لاَ يُبْدَأُ فِيْهِ بِحَمْدِ اللهِ فَهُوَ أَبْتَرُ.

"Setiap perkara penting yang tidak dimulai dengan memuji Allah, maka perkara itu terputus."[32]

Dikarenakan wajib menyebut Allah *Ta'ala*, maka wajib pula menyebut Nabi SAW, berdasarkan penafsiran firman Allah *Ta'ala*, *"Bukankah Kami telah melapangkan untukmu dadamu?"* (Qs. Al Insyiraah [94]: 1) dan *"Dan Kami tinggikan bagimu sebutan (nama)mu."* (Qs. Al Insyiraah [94]: 4) Dia (Allah) berfirman, "Aku tidak disebut kecuali engkau juga disebut bersamaKu."[33] Lagipula, itu adalah waktu diwajibkannya menyebut Allah *Ta'ala* dan memuji-Nya, maka wajib pula bershalawat kepada Nabi SAW, seperti halnya adzan dan tasyahhud.

Kemungkinan juga bahwa bershalawat kepada Nabi SAW tidak wajib, karena Nabi SAW tidak menyebutkannya di dalam khutbahnya. Adapun tentang membaca ayat, Al Qadhi berkata, "Kemungkinan disyaratkan pada masing-masing dari kedua khutbah itu." Ini juga merupakan perkataan Al Kharqi, karena kedua khutbah itu kedudukannya menggantikan dua rakaat, sehingga bacaan ayat itu merupakan syarat pada keduanya sebagaimana pada kedua rakaat.

Kemungkinan juga yang disyaratkan hanya pada salah satunya, sebagaimana Asy-Sya'bi meriwayatkan, dia berkata, "Rasulullah SAW, apabila naik ke atas mimbar pada hari Jum'at, maka beliau menghadap ke arah manusia [jamaah] lalu berkata, 'Assalaamu 'alaikum.' Lalu memanjatkan puja dan puji kepada Allah, membaca surah, kemudian duduk, kemudian berdiri lalu berkhutbah, kemudian turun. Abu Bakar dan Umar pun melakukan seperti itu."[34] (HR. Al Atsram).

Yang tampak di sini adalah, khatib membaca ayat pada khutbah pertama dan memberikan wejangan pada khutbah kedua. Ucapan Al Kharqi adalah, "Wejangan disampaikan pada khutbah kedua berdasarkan khabar ini." Al Qadhi berkata, "Wajibnya (disampaikan wejangan) pada kedua khutbah itu karena itu merupakan

---

[32] HR. Abu Daud (4/ح 484), Ibnu Majah (1/ح 4981), dan Ahmad (2/893). Dinilai *dha'if* oleh Al Albani.

[33] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/209).

[34] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 10, yaitu masalah nomor 280.

penjelasan maksud khutbah, sehingga tidak boleh dihilangkan."

Abu Hanifah berkata, "Seandainya hanya menyampaikan satu bacaan tasbih, maka itu sudah cukup, karena Allah *Ta'ala* berfirman, "*Maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah.*" (Qs. Al Jumu'ah [62]: 9) tanpa merincikan dzikir tertentu, sehingga dapat cukup dengan apa saja yang disebut dzikir.

Khutbah pun sebagai sebutan untuk sesuatu selain yang telah kalian sebutkan, berdasarkan dalil: "Seorang laki-laki datang kepada Nabi SAW lalu berkata,

يَا رَسُولَ اللهِ عَلِّمْنِي عَمَلاً يُدْخِلُنِي الْجَنَّةَ، فَقَالَ: لَئِنْ كُنْتَ أَقْصَرْتَ الْخُطْبَةَ لَقَدْ أَعْرَضْتَ الْمَسْأَلَةَ.

'Ajarilah aku suatu amal yang karenanya aku akan masuk surga.' Beliau lalu bersabda, '*Hendaknya engkau memendekkan khutbah. Dengan begitu engkau telah menjabarkan masalah*'."[35]

Sementara itu, ada dua riwayat dari Malik yang menjadi dua madzhabnya.

Menurut kami: Nabi SAW menafsirkan *adz-dzikru* dengan perbuatannya, maka harus dikembalikan kepada penafsiran beliau.

Jabir bin Samurah berkata,

كَانَتْ صَلاَةُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَصْدًا، وَخُطْبَتُهُ قَصْدًا، يَقْرَأُ آيَاتٍ مِنَ الْقُرْآنِ وَيُذَكِّرُ النَّاسَ.

"Shalat Rasulullah SAW singkat dan khutbah beliau juga singkat. Beliau membaca ayat-ayat dari Al Qur`an dan mengingatkan manusia."[36]

Jabir juga berkata,

كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ النَّاسَ يَحْمَدُ اللهَ وَيُثْنِي عَلَيْهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ يَقُولُ: مَنْ يَهْدِهِ اللهُ فَلاَ مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلاَ هَادِيَ

---

[35] HR. Imam Ahmad (4/299) dari hadits Al Bara` bin Azib.

[36] HR. Muslim (2/41/591) tanpa redaksi "*yaqra`u ayaatin*" [membaca ayat-ayat], Abu Daud (1/ح 1101), Ibnu Majah (1/ح 1106), An-Nasa`i (3/ح 1417), At-Tirmidzi (2/507), dan Ahmad (5/91).

.لَهُ

"Rasulullah SAW menyampaikan khutbah kepada orang-orang, memanjatkan puja dan puji kepada Allah dengan pujian yang sesuai bagi-Nya, kemudian beliau mengucapkan, '*Barangsiapa ditunjuki Allah maka tidak ada yang dapat menyesatkannya, dan barangsiapa disesatkan Allah maka tidak ada yang dapat menunjukinya*'."[37]

Ibnu Umar berkata, "Rasulullah SAW berkhutbah sambil berdiri, kemudian duduk, kemudian berdiri lagi[38]." Itu sama seperti yang dilakukan saat ini. Adapun tasbih dan tahlil, tidak disebut khutbah. Yang dimaksud dengan *adz-dzikr* adalah khutbah, sedangkan yang mereka riwayatkan hanyalah kiasan (metafora), karena pertanyaan tidak disebut khutbah. Oleh karena itu, bila khatib melontarkan masalah kepada hadirin, maka hal itu tidak cukup menurut kesepakatan pendapat ulama.

Para sahabat kami berkata, "Tentang bacaan ayat, tidak cukup bila kurang dari satu ayat, karena Nabi SAW tidak pernah membatasi dengan kurang dari itu, dan hukum itu tidak terkait dengan yang kurang dari itu, berdasarkan dalil adanya larangan membaca (ayat Al Qur`an) bagi orang junub selain yang kurang dari itu."

Konteks perkataan Ahmad tidak mensyaratkan itu, karena dia berkata, "Bacaan ayat dalam khutbah di atas mimbar tidak ada ketentuan waktunya, kapan saja dia [khatib] boleh membacanya." Dia juga berkata, "Bila dia berkhutbah di hadapan mereka [jamaah], padahal dia junub, kemudian dia mandi lalu shalat mengimami mereka, maka itu mencukupinya. Namun orang yang junub dilarang membaca ayat."

Al Kharqi berkata, "Membaca sesuatu dari Al Qur`an tanpa menetapkan yang dibaca." Kemungkinan, tidak diwajibkan selain pujian kepada Allah dan pemberian wejangan, karena hal itu disebut khutbah, dan dengan itu tercapailah maksud, itu sudah cukup. Adapun mensyaratkan selain itu, tidak ada dalilnya. Tidak wajib pula untuk berkhutbah seperti sifat khutbah Nabi SAW, berdasarkan kesepakatan

---

[37] HR. Muslim (2/Jum'at/593), An-Nasa`i (3/ح 1577), Ibnu Majah (1/ح 45), dan Ahmad (3/371).

[38] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 28.

ulama, karena telah diriwayatkan bahwa beliau pernah membaca beberapa ayat. Jadi, tidak diwajibkan membaca beberapa ayat, namun dianjurkan untuk membaca beberapa ayat, sebab Ummu Hisyam binti Haritsah bin An-Nu'mah telah meriwayatkan, dia berkata, "Tidaklah aku menerima *Qaaf wal qur`aanil majiid* [surah Qaaf] kecuali dari mulut Rasulullah SAW ketika beliau berkhutbah dengan (membacakan)nya pada setiap Jum'at."[39]

Diriwayatkan dari saudarinya Amrah yang lebih besar dari itu, seperti itu.[40] (Keduanya diriwayatkan oleh Muslim).

Dalam hadits Asy-Sya'bi disebutkan, "Nabi SAW pernah membaca satu surah."[41]

Pasal: Dianjurkan (bagi khatib) untuk duduk sejenak di antara dua khutbah, karena Nabi SAW melakukannya, sebagaimana yang telah kami riwayatkan pada hadits Ibnu Umar dan Jabir bin Samurah.

Namun menurut pendapat mayoritas ahli ilmu hal ini tidak wajib. Sedangkan Asy-Syafi'i mengatakan wajib, karena Nabi SAW melakukannya.

Menurut kami: pada duduk tersebut tidak ada dzikir yang disyariatkan, maka tidak wajib seperti yang pertama. Banyak orang yang telah menyampaikan khutbah dengan cepat, di antaranya Al Mughirah bin Syu'bah dan Ubay bin Ka'ab, demikian yang dikatakan Ahmad. Dia pun meriwayatkan dari Abu Ishak, dia berkata, "Aku melihat Ali berkhutbah di atas mimbar dan tidak duduk sampai selesai."

Adapun duduknya Nabi SAW, adalah untuk istirahat, sehingga tidak wajib sebagaimana duduk yang pertama, akan tetapi dianjurkan. Bila (khathib) menyampaikan khutbah sambil duduk karena suatu udzur, maka dia memisahkan antara kedua khutbahnya dengan diam sejenak. Begitu pula bila menyampaikan khutbah sambil berdiri tanpa diselingi duduk. Ibnu Abdil Barr mengatakan bahwa Malik dan ulama Irak serta semua ahli fuqaha Anshar, kecuali Asy-Syafi'i berkata, "Duduk di antara dua khutbah tidak menyebabkan apa pun bagi yang meninggalkannya."

---

[39] Takhrijnya telah dikemukakan pada masalah nomor 279 (*).
[40] Takhrijnya telah dikemukakan.
[41] Takhrijnya telah dikemukakan pada bab yang sama, nomor 10.

Pasal: Sunnahnya: berkhutbah dalam keadaan suci.

Abu Al Khaththab mengatakan: Diriwayatkan darinya, bahwa keadaan suci itu termasuk syaratnya. Sedangkan dari Asy-Syafi'i ada dua pendapat sebagai dua riwayat. Ahmad berkata tentang orang yang menyampaikan khutbah padahal dia junub, kemudian mandi, lalu mengimami shalat, "Itu mencukupi." Hal ini bila dia berkhutbah di selain masjid, atau berkhutbah di masjid tanpa mengetahui kondisi dirinya kemudian setelah itu dia baru mengetahuinya (bahwa dirinya junub).

Yang lebih menyerupai landasan madzhab adalah disyaratkannya suci dari junub, karena para sahabat kami berkata, "Disyaratkan membaca satu ayat atau lebih." Namun hal ini tidak diperbolehkan bagi yang junub. Selain itu, karena Al Kharqi mensyaratkan kesucian dari junub untuk adzan, maka apalagi untuk khutbah.

Thaharah kecil tidak disyaratkan, karena itu merupakan dzikir yang mendahului shalat, sehingga thaharah tidak disyaratkan padanya sebagaimana adzan, namun dianjurkan untuk suci dari hadats dan najis, karena Nabi SAW langsung melaksanakan shalat setelah khutbah, tanpa memisahkan antara keduanya dengan thaharah. Hal ini menunjukkan bahwa beliau dalam keadaan suci. Mengikuti beliau, kalaupun bukan wajib, maka itu adalah Sunnah. Selain itu, kami menganjurkan itu untuk adzan dan khutbah pertama, sebab bila belum suci maka dia harus bersuci di antara shalat dan khutbah sehingga memisahkan antara keduanya, bahkan boleh jadi akan terasa lama oleh para jamaah.

Pasal: Sunnahnya: yang mengimami shalat adalah yang menyampaikan khutbah, karena Nabi SAW melaksanakan keduanya sendiri, begitu pula para khalifah setelah beliau. Namun bila seseorang berkhutbah lalu orang lain mengimami karena udzur, maka itu boleh. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad. Bila seorang pemimpin menyampaikan khutbah, lalu turun, kemudian menunjuk orang lain untuk mengimami shalat, maka shalat mereka sempurna. Demikian yang ditetapkannya. Sebab, bila dibolehkan menunjuk pengganti untuk suatu shalat karena udzur, maka untuk khutbah di samping shalat lebih boleh lagi, walaupun tanpa udzur.

Ahmad *rahimahullah* berkata, "Aku tidak sependapat bila tidak ada udzur." Kemungkinannya (bila tidak ada udzur) hal itu terlarang, karena Nabi SAW melakukan keduanya [khutbah dan mengimami shalat], dan beliau bersabda, '*Shalatlah kalian sebagaimana kalian melihat aku shalat.*' Juga karena khutbah menggantikan kedudukan yang dua rakaat. Mungkin juga hal tersebut dibolehkan, karena khutbah itu terpisah dari shalat, sehingga menyerupai dua shalat.

Apakah disyaratkan agar orang yang mengimami shalat termasuk orang yang menghadiri khutbah? Mengenai hal ini ada dua riwayat: *Pertama*: Disyaratkan demikian, karena dia adalah imam dalam pelaksanaan shalat Jum'at, sehingga disyaratkan menghadiri khutbah seperti bila dia tidak menunjuk seorang pengganti. Ini pendapat dari Ats-Tsauri, ulama Hanafiyah, dan Abu Tsaur. *Kedua*, tidak disyaratkan, karena dia termasuk syarat sahnya shalat Jum'at, sehingga boleh mengimaminya seperti dia menghadiri khutbah. Ini pendapat Al Auza'i dan Asy-Syafi'i.

Telah diriwayatkan pula dari Ahmad *rahimahullah*, bahwa tidak boleh menunjuk pengganti karena ada udzur atau lainnya. Dia (Ahmad) berkata —dalam suatu riwayat mengenai imam yang berhadats setelah berkhutbah sehingga dia menunjuk seseorang untuk mengimami shalat—, "Tidak boleh melaksanakan shalat bersama mereka [para jamaah] kecuali empat rakaat, kecuali dia [orang yang ditunjuk menggantikan] mengulangi penyampaian khutbah, lalu mengimami mereka shalat dua rakaat. Demikian ini, karena tidak pernah dinukil dari Nabi SAW seperti itu, dan tidak pula dari para khalifahnya."

Pendapat pertama adalah pendapat madzhab.

Pasal: Di antara Sunnah-Sunnah khutbah adalah khathib menghadapkan wajahnya, karena Nabi SAW melakukan seperti itu. Lagipula hal itu lebih bisa didengar oleh orang-orang [para jamaah] dan lebih bijaksana terhadap mereka. Sebab, bila dia menoleh ke salah satu sisinya, tentu dia akan membelakangi sisi yang lain. Kalaupun dia tidak melakukan itu dan membelakangi orang-orang dengan menghadap ke arah kiblat, maka khutbahnya tetap sah, karena maksudnya bisa tercapai tanpa itu. Hal ini menyerupai adzan tanpa

Dianjurkan pula untuk mengangkat suaranya agar bisa didengar oleh orang-orang. Jabir berkata,

كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَطَبَ احْمَرَّتْ عَيْنَاهُ، وَعَلاَ صَوْتُهُ، وَاشْتَدَّ غَضَبُهُ حَتَّى كَأَنَّهُ مُنْذِرُ جَيْشٍ، يَقُولُ: صَبَّحَكُمْ وَمَسَّاكُمْ. وَيَقُولُ: أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللهِ وَخَيْرُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلاَلَةٌ.

"Adapun Rasulullah SAW, apabila berkhutbah maka kedua matanya memerah, suaranya nyaring, dan kemarahannya meninggi, sehingga bagaikan komandan pasukan perang yang sedang berkata, '*Musuh menyerang kalian pada pagi dan sore hari.*' Beliau berkata (dalam khutbahnya), '*Amma ba'du. Sesungguhnya sebaik-baik perkataan adalah Kitabullah Ta'ala dan sebaik-baik tuntunan adalah tuntunan Muhammad SAW. Sedangkan seburuk-buruknya perkara adalah yang diada-adakan, dan setiap bid'ah adalah kesesatan*'."[42]

Dianjurkan juga untuk memendekkan khutbah, berdasarkan dalil yang diriwayatkan oleh Ammar, dia berkata, "Sesungguhnya aku mendengar Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّ طُولَ صَلاَةِ الرَّجُلِ وَقِصَرَ خُطْبَتِهِ مَئِنَّةٌ مِنْ فِقْهِهِ، فَأَطِيلُوا الصَّلاَةَ وَاقْصُرُوا الْخُطْبَةَ.

'*Sesungguhnya panjangnya shalat seseorang dan singkatnya khutbah menandakan dalamnya pemahamannya. Oleh karena itu, panjangkanlah shalat dan persingkatlah khutbah*'."[43]

Jabir bin Samurah berkata, "Aku pernah shalat bersama Nabi SAW, dan shalatnya itu singkat, begitu juga khutbahnya."[44] (Semua hadits ini diriwayatkan oleh Muslim).

Diriwayatkan dari Jabir bin Samurah, dia berkata, "Rasulullah SAW tidak memanjangkan wejangan [khutbah] hari Jum'at, akan

---

[42] HR. Muslim (2/Jum'at/43/592), An-Nasa'i (3/ح 1577), Ibnu Majah (1/ح 45), Ahmad (3/310, 311), dan Ad-Darimi (1/ح 206).

[43] HR. Muslim (2/Jum'at/47/594), Ahmad (4/263), dan Ad-Darimi (1/ح 1556).

[44] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 36.

tetapi (khutbahnya) itu merupakan kata-kata yang sederhana."[45] (HR. Abu Daud).

Dianjurkan juga agar khatib bertelekan pada busur, pedang atau tongkat, berdasarkan dalil yang diriwayatkan oleh Al Hakam bin Hazn Al Halafi, dia berkata, "Aku diutus kepada Rasulullah SAW. Lalu kami (para utusan) tinggal selama beberapa hari. Di sana kami mengikuti shalat Jum'at bersama Nabi SAW, dan saat itu beliau bertelekan pada tongkat atau busur, lalu beliau mengucapkan hamdalah, lalu memanjatkan puja dan puji kepada Allah dengan beberapa kalimat yang baik, ringan, serta diberkahi."[46] (HR. Abu Daud).

Kalaupun tidak melakukannya, maka dianjurkan untuk mendiamkan anggota tubuhnya, baik dengan meletakkan tangan kanannya di atas tangan kirinya, maupun mengulurkan keduanya dengan tetap diam di sisi tubuhnya. Dianjurkan pula untuk memulai dengan hamdalah sebelum menyampaikan wejangan, seperti yang dilakukan oleh karena Nabi SAW, karena setiap perkara penting yang tidak dimulai dengan hamdalah akan terputus (dari berkah). Kemudian mengucapkan shalawat untuk Nabi SAW, kemudian menyampaikan wejangan. Kalaupun waktunya ditukar (wejangan dulu lalu shalawat), tetap saja sah, karena maksudnya tetap tercapai.

Dianjurkan pula untuk menyampaikan khutbah secara santai, jelas, mudah dicerna, tidak tergesa-gesa namun tidak bertele-tele, dan dilakukan dengan serius (menjiwai nasihat itu sendiri), karena telah diriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda,

عُرِضَ عَلَيَّ قَوْمٌ تُقْرَضُ شِفَاهُهُمْ بِمَقَارِيضَ مِنْ نَارٍ، فَقِيْلَ لِي: هَؤُلَاءِ خُطَبَاءُ مِنْ أُمَّتِكَ يَقُوْلُوْنَ مَا لَا يَفْعَلُوْنَ

*"Telah ditampakkan kepadaku suatu kaum yang bibirnya digunting dengan gunting api, lalu dikatakan kepadaku, 'Mereka adalah para khathib dari umatmu, mereka mengatakan apa-apa yang tidak mereka laksanakan'."**

---

[45] HR. Abu Daud (1/ج 1107). Sanadnya *hasan*.

[46] HR. Abu Daud (1/ج 1096) dan Ahmad (4/212). Dinilai *hasan* oleh Al Albani.

* HR. Ahmad di dalam *Musnad-nya* (3/120) dari hadits Anas. Di dalam sanadnya terdapat Ali bin Zaid bin Jad'an, seorang perawi yang *dha'if*. Ahmad juga mengeluarkannya pada (3/231, 239) dari jalur Ali bin Zaid, maka isnadnya *dha'if*.

Pasal: Ahmad pernah ditanya tentang membaca surah Al Hajj di atas mimbar, apakah itu mencukupi? Dia menjawab, "Tidak. Manusia harus dikhutbahi dengan memanjatkan pujian kepada Allah *Ta'ala* dan membaca shalawat kepada Rasulullah SAW." Dia juga berkata, "Tidaklah terjadi khutbah kecuali sebagaimana khutbahnya Nabi SAW, atau khutbah yang sempurna." Bila ini disebut khutbah maka tidak memenuhi syarat-syaratnya.

Namun bila dia (khatib) membaca beberapa ayat di dalamnya, memanjatkan pujian kepada Allah *Ta'ala*, menyampaikan wejangan, dan membaca shalawat kepada Nabi SAW, maka itu sah karena syarat-syaratnya terpenuhi.

Pasal: Apabila membaca surah As-Sajdah di tengah khutbah maka dibolehkan untuk turun lalu sujud. Bila memungkinkan sujud di atas mimbar maka boleh dilakukan di atas mimbar. Kalaupun meninggalkannya [yakni tidak sujud] maka tidak berdosa. Umar pernah melakukannya dan pernah juga meninggalkannya.[47] Demikian pendapat Asy-Syafi'i.

Utsman, Abu Musa, Ammar, An-Nu'man bin Basyir, dan Uqbah bin Amir meninggalkannya, demikian pendapat ulama madzhab Hanafi, karena menurut mereka sujud itu [yakni sujud tilawah] hukumnya wajib. Sedangkan Malik berkata, "Tidak harus turun (dari mimbar) karena itu adalah doa *tathawwu'* (amal tambahan), sehingga tidak perlu disibukkan dengannya di tengah khutbah yang statusnya sebagai pengganti dua rakaat."

Menurut kami: Umar pernah melakukannya dan meninggalkannya. Dilakukan pula oleh beberapa sahabat *rahimahumullah* yang telah kami sebutkan. Dikarenakan hal itu termasuk Sunnah yang ada sebabnya dan waktunya tidak terpisah lama oleh sujud tersebut, maka dianjurkan untuk dilakukan sebagaimana memuji Allah *Ta'ala* ketika bersin dan menjawab orang yang bersin (apabila memuji Allah), namun hal ini tidak wajib, sebagaimana yang telah kami kemukakan, bahwa sujud tilawah tidaklah wajib, dan (kalaupun dilakukan) tidak berarti melakukan

---

mengeluarkannya pada (3/231, 239) dari jalur Ali bin Zaid, maka isnadnya *dha'if. Wallahu a'lam.*

[47] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/213).

pemisahan pada dua rakaat tersebut (yakni dua khutbah yang statusnya sebagai pengganti dua rakaat), karena tidak ada yang layak dianggap sebagai penyebabnya, sebab pemisahan (karena sujud itu) tidak lama.

Pasal: Berkesinambungan merupakan syarat sahnya khutbah, karena memisahkannya dengan sebagian perkataan panjang atau diam yang lama, atau hal lainnya, akan menghilangkan kesinambungannya. Standar panjang dan pendeknya pemisah kembali kepada tradisi. Demikian juga syarat kesinambungan antara khutbah dengan shalat. Bila perlu untuk bersuci maka bersuci lalu melanjutkan khutbahnya selama jarak pemisahannya tidak terlalu lama.

Pasal: Dianjurkan untuk mendoakan kaum mukminin dan mukminat, untuk dirinya sendiri, dan untuk jamaah yang hadir. Lebih baik lagi jika mendoakan kebaikan bagi penguasa kaum muslim.

Dhabbah bin Muhsin meriwayatkan: "Apabila Abu Musa berkhutbah, maka dia memanjatkan puja dan puji kepada Allah, lalu bershalawat kepada Nabi SAW dan mendoakan Umar serta Abu Bakar."

Dhabbah mengingkari kalau doanya lebih dulu untuk Umar sebelum Abu Bakar, lalu hal itu diadukan kepada Umar, maka Umar berkata kepada Dhabbah, "Engkau lebih tepercaya dan lebih mengerti daripadanya."

Al Qadhi berkata, "Hal itu tidak dianjurkan, karena Atha` berkata, 'Itu adalah perbuatan yang diada-adakan'."

Namun kami telah menyebutkan perbuatan para sahabat mengenai itu, dan itu lebih didahulukan daripada perkataan Atha`. Lagipula, pemimpin kaum muslim yang baik harus dapat memberikan kebaikan kepada mereka, maka mendoakan kebaikan baginya berarti mendoakan kebaikan bagi mereka, dan itu dianjurkan serta tidak makruh.

284. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Turun (dari mimbar) lalu mengimami mereka shalat Jum'at dua rakaat yang pada setiap rakaatnya membaca *alhamdulillah* [surah Al Faatihah] dan surah lainnya."

Penjelasan: Shalat Jum'at dilaksanakan dua rakaat begitu

selesai khutbah, yang pada setiap rakaatnya imam membaca *alhamdulillah* [surah Al Faatihah] dan surah lainnya dengan menyaringkan bacaan. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Ibnu Al Mundzir[48] berkata, "Kaum muslim telah sepakat bahwa shalat Jum'at berjumlah dua rakaat. Ada juga hadits dari Umar, dia berkata, 'Shalat Jum'at adalah dua rakaat, itu shalat yang sempurna, bukan qashar, berdasarkan (perkataan) lisan Nabi kalian SAW'."[49] (HR. Imam Ahmad dan Ibnu Majah).

Dianjurkan untuk membaca surah Al Jumu'ah pada rakaat pertama dan surah Al Munafiqun pada rakaat kedua. Ini pendapat Asy-Syafi'i dan Abu Tsaur, berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Ubaidullah bin Abu Rafi', dia menuturkan, "Abu Hurairah mengimami kami shalat Jum'at, lalu dia membaca surah Al Jumu'ah pada rakaat pertama dan *idzaa ja`akal munaafiquun* [surah Al Munaafiquun] pada rakaat kedua. Setelah Abu Hurairah menyelesaikan shalat, aku menemuinya lalu aku katakan, 'Wahai Abu Hurairah, engkau tadi membaca dua surah yang pernah dibacakan oleh Ali ketika di Kufah.' Dia menjawab, 'Sesungguhnya aku mendengar Rasulullah SAW membaca keduanya dalam shalat Jum'at'."[50] (HR. Muslim).

Bila pada rakaat kedua membaca surah Al Ghaasyiyah, maka itu pun baik, karena Adh-Dhahhak bin Qais pernah bertanya kepada An-Nu'man bin Basyir, "Apa yang dibaca oleh Rasulullah SAW pada hari Jum'at setelah membaca surah Al Jumu'ah?" Dia menjawab, "Beliau membaca '*Hal ataaka hadiitsul ghaasyiyah*' [surah Al Ghaasyiyah]'."[51] (HR. Muslim).

Bila pada rakaat pertama membaca surah *Sabbih* [surah Al A'laa] dan pada rakaat kedua membaca surah Al Ghaasyiyah, maka itu pun baik, karena An-Nu'man bin Basyir berkata, "Rasulullah SAW, dalam shalat dua hari raya dan shalat Jum'at, beliau membaca '*Sabbihisma rabbikal a'laa*' [surah Al A'laa] dan '*Hal ataaka hadiitsul ghaasyiyah*' [surah Al Ghaasyiyah]. Bila hari Id bertepatan

---

[48] Lihat *Al Ijma'* karya Ibnu Al Mundzir (hal. 26).

[49] Takhrijnya telah dikemukakan pada masalah nomor 268 (no. 24).

[50] HR. Muslim (2/61/597, 598), Abu Daud (1/ح 1124), At-Tirmidzi (2/ح 519), dan Ibnu Majah (1/ح 118).

[51] HR. Muslim (2/Jum'at/598), Abu Daud (1/ح 1123), dan An-Nasa'i (3/ح 1422).

dengan hari Jum'at, maka beliau membaca kedua surah itu pada kedua shalat tersebut."[52] (HR. Muslim)

Samurah bin Jundub meriwayatkan, "Rasulullah SAW dalam shalat Jum'at membaca, '*Sabbihisma rabbikal a'laa*' [surah Al A'laa] dan '*Hal ataaka hadiitsul ghaasyiyah*' [surah Al Ghaasyiyah]."[53] (HR. Abu Daud dan An-Nasa'i).

Malik berkata, "Yang disebutkan di dalam hadits adalah '*Hal ataaka hadiitsul ghaasyiyah*' [surah Al Ghaasyiyah] dan Al Jumu'ah, sedangkan yang aku dapati pada (praktek) orang-orang adalah, '*Sabbihisma rabbikal a'laa*' [surah Al A'laa]."

Dia menuturkan dari Abu Bakar Abdul Aziz, "Dia menganjurkan untuk membaca surah *sabbih* [surah Al A'laa] pada rakaat kedua." Bisa jadi ini sejalan dengan cerita yang dikisahkan oleh Malik, bahwa dia mendapati orang-orang seperti itu. Namun mengikuti Rasulullah SAW pasti lebih baik. Lagipula, surah Al Jumu'ah lebih sesuai dengan Jum'at, karena di dalamnya disebutkan tentang Jum'at dan perintah pelaksanaannya serta bimbingannya.

285. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Orang yang mendapati satu rakaat bersama imam lengkap dengan kedua sujudnya, lalu dia menambahkan satu rakaat lagi padanya, maka dia memperoleh shalat Jum'at."

Mayoritas ahli ilmu berpandangan bahwa orang yang mendapatkan satu rakaat bersama imam, maka dia memperoleh shalat Jum'at tersebut dengan menambahkan satu rakaat lagi padanya. Ini adalah pendapat Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar, Anas, Sa'id bin Al Musayyab, Al Hasan, Alqamah, Al Aswad, Urwah, Az-Zuhri, An-Nakha'i, Malik, Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i, Ishak, Abu Tsaur, dan ulama madzhab Hanafi. Sedangkan Atha', Thawus, Mujahid, dan Makhul berkata, "Orang yang tidak mendapati khutbah, maka dia shalat empat rakaat, karena khutbah khutbah itu adalah syarat shalat Jum'at, sehingga tidak ada Jum'at bagi yang tidak memenuhi syaratnya."

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh

---

[52] HR. Muslim (2/598), At-Tirmidzi (2/533), Abu Daud (1/ح 1122), An-Nasa'i (3/ح 1422), Ibnu Majah (1/ح 1281), dan Ahmad di dalam *Musnad*-nya (4/271).

[53] HR. Abu Daud (1/ح 1125) dan An-Nasa'i (2/ح 1423). Al Albani berkata, "*Shahih*."

Az-Zuhri dari Abu Salamah, dari Abu Hurairah, dari Nabi SAW, beliau bersabda,

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْجُمُعَةِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلاَةَ

"Barangsiapa mendapati satu rakaat dari shalat Jum'at, maka dia telah mendapatkan shalat tersebut."[54] (HR. Al Atsram).

Diriwayatkan juga oleh Ibnu Majah dengan lafazh, *"Maka hendaklah dia melakukan shalat (rakaat) lainnya padanya."*

Diriwayatkan dari Abu Hurairah, dari Nabi SAW, beliau besabda,

مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلاَةِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلاَةَ

"Barangsiapa mendapati satu rakaat dari shalat, maka dia telah mendapatkan shalat tersebut."[55] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Ini merupakan pendapat orang-orang yang telah kami sebutkan, dan tidak ada yang menyelisihi mereka pada masa mereka.

286. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Orang yang mendapati kurang dari itu [yakni kurang dari satu rakaat], maka dia melaksanakan shalat Zhuhur bila telah memasuki [shalatnya] dengan niat shalat Zhuhur."

Adapun orang yang mendapati kurang dari satu rakaat, maka tidak mendapatkan Jum'at, sehingga dia shalat Zhuhur empat rakaat. Demikian pendapat semua orang yang kami sebutkan pada masalah sebelum ini. Sedangkan Al Hakam, Hammad dan Abu Hanifah berkata, "Dia mendapatkan Jum'at dengan kadar berapa pun yang didapatinya dari shalat bersama imam, karena orang yang berlaku padanya keharusan melanjutkan shalat dari yang telah didapatinya bersama imam bila dia memperoleh satu rakaat, maka dia boleh melanjutkan bila mendapati kurang dari itu. Sebagaimana musafir yang mendapati orang mukim. Selain itu, karena dia mendapati sebagian dari shalat, berarti dia telah mendapatkannya, sebagaimana dalam shalat Zhuhur."

---

[54] HR. An-Nasa`i (3/ح 1424), Ibnu Majah (1/ح 1121), dan Ad-Daraquthni (2/11) dari hadits Abu Hurairah. Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[55] Takhrijnya telah dikemukakan pada masalah nomor 113.

Menurut kami: sabda Nabi SAW, "*Barangsiapa mendapati satu rakaat dari shalat Jum'at, maka dia telah mendapatkan shalat tersebut*."[56] Pengertiannya, bila dia mendapati kurang dari itu, maka dia tidak mendapatkannya. Ini merupakan pendapat orang-orang yang telah kami sebutkan tadi dari kalangan sahabat serta tabi'in, dan tidak ada yang menyelisihi mereka pada masa mereka sehingga menjadi *ijma*.

Bisyr bin Mu'adz Az-Zayyat meriwayatkan dari Az-Zuhri, dari Abu Salamah, dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda, "*Barangsiapa mendapati satu rakaat pada shalat Jum'at maka dia hendaknya menambahkan rakaat lain padanya. Barangsiapa mendapati kurang dari itu maka dia hendaknya shalat empat rakaat*."[57]

Itu karena jika tidak mendapatkan satu rakaat maka shalat Jum'atnya tidak sah, sebagaimana halnya imam, apabila jamaahnya bubar sebelum ia sujud. Adapun musafir, dia mendapatkannya karena kelaziman, sedangkan yang ini adalah mendapatkan pengguguran jumlah, sehingga keduanya berbeda. Lagi pula, musafir boleh menggenapkan di belakang orang mukim, sedangkan orang mukim tidak boleh mengqashar bila shalat di belakang musafir. Sementara shalat Zhuhur tidak disyaratkan berjamaah, sehingga berbeda dengan masalah yang kita bahas ini.

Pasal: Ucapannya, "dengan kedua sujudnya," kemungkinan adalah bentuk penegasan, sebagaimana firman Allah *Ta'ala*, "*Dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya*" (Qs. Al An'aam [6]: 38). Kemungkinan juga ini adalah bentuk batasan bagi orang yang mendapati ruku namun tertinggal kedua sujudnya atau salah satunya sampai imam salam karena padatnya jamaah, atau karena lupa, atau karena tertidur, atau karena lengah. Ada perbedaan riwayat dari Ahmad tentang orang yang takbiratul ihram bersama imam kemudian terjadi kepadatan jamaah sehingga tidak dapat ruku dan sujud hingga imam salam.

Al Atsram, Al Maimuni, dan yang lain meriwayatkan: "Orang tersebut mendapatkan Jum'at, maka ia shalat dua rakaat." Karena, dia telah takbiratul ihram untuk shalat bersama imam pada awal rakaat,

---

[56] Takhrijnya telah dikemukakan pada hadits nomor 54.

[57] HR. Ad-Daraquthni (2/10, 11) dari hadits Abu Hurairah. Sanad-sanadnya *dha'if*.

sehingga seperti halnya bila dia dapat ruku dan sujud bersamanya. Ini adalah pendapat Al Auza'i dan ulama madzhab Hanafi.

Shalih, Ibnu Manshur, dan yang lain menukil bahwa orang tersebut melaksanakan shalat empat rakaat. Ini merupakan konteks pendapat Al Kharqi dan Ibnu Abu Musa, serta merupakan pilihan Abu Bakar, dan merupakan pendapat Qatadah, Ayyub As-Sikhtiyani, Yunus bin Ubaid, Asy-Syafi'i, Abu Tsaur, dan Ibnu Al Mundzir, karena orang tersebut tidak mendapatkan rakaat yang sempurna maka tidak mendapatkan Jum'at seperti kasus yang (dibahas) sebelumnya.

Pasal: Jika kepadatan jamaah memungkinkan untuk sujud di atas pungung orang lain atau di atas kaki orang lain, maka melakukan hal itu sudah mencukupi.

Ahmad bin Hasyim[58] berkata dalam suatu riwayat, "Sujud di atas punggung dan kaki orang lain dengan menempatkan dahi dan hidung, baik dalam shalat Id maupun shalat Jum'at."

Demikian juga pendapat Ats-Tsauri, Abu Hanifah, Asy-Syafi'i, Abu Tsaur, dan Ibnu Al Mundzir. Sedangkan Atha', Az-Zuhri, dan Malik berkata, "Tidak boleh melakukan seperti itu." Malik juga berkata, "Shalatnya batal bila melakukan hal demikian, berdasarkan sabda Nabi SAW, '*Dan tempatkan dahimu di tanah*'."[59]

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan dari Umar RA, dia berkata, "Jika jamaah padat maka hendaknya sujud di atas punggung saudaranya."* (HR. Sa'id di dalam kitab *Sunan*-nya). Ini dia katakan dengan disaksikan oleh para sahabat dan yang lain pada suatu hari Jum'at, dan tidak ada penyelisihan terhadapnya sehingga menjadi *ijma*. Lagipula, hal tersebut dilakukan karena kondisi yang membuat seseorang tidak mampu (untuk sujud secara biasa), sehingga menjadi sah, sebagaimana orang sakit yang sujud di atas tangan**.

Khabar tadi (yang menyebutkan penempatan dahi di tanah)

---

[58] Ahmad bin Hasyim bin Al Hakam Al Anthaki Al Khallal mendengar banyak hadits darinya.

[59] Takhrijnya telah dikemukakan pada pembahasan 1 "Sifat Shalat" nomor 2.

* HR. Abdurrazzaq di dalam *Al Mushannaf* (3/ح 5465).

** Disebutkan di dalam *Al-Lisan: al mirfaqah*, dengan *kasrah*. *Al mirfaq* adalah yang bertumpu dan bertelekan.

tidak berlaku bagi orang yang tidak mampu, karena Allah tidak membebani seseorang kecuali sesuai dengan kesanggupannya, dan tidak memerintahkan sesuatu yang tidak mampu dilakukannya.

Pasal: Jika terdesak pada salah satu rakaat, maka tidak boleh meninggalkannya pada rakaat pertama atau kedua karena kepadatan jamaah. Jika kepadatan terjadi pada rakaat pertama, dan tidak memungkinkan untuk sujud di atas punggung atau kaki orang lain, maka tunggulah hingga kepadatan mereda, kemudian sujud dan ikutilah imam, sebagaimana yang diriwayatkan dari Nabi SAW mengenai shalat khauf di Usfan, bahwa satu shaff sujud bersama beliau sedangkan shaff lainnya tidak sujud bersama beliau. Lalu ketika beliau berdiri untuk rakaat kedua, baru mereka sujud. Hal ini boleh dilakukan bila diperlukan (maksudnya dalam kondisi terpaksa). Begitu pula pada kasus ini.

Bila sempat melakukan apa yang seharusnya dilakukan dan menyusul imam berdiri atau ruku, maka hendaknya mengikutinya, dan rakaat itu pun sah. Begitu pula bila tidak dapat sujud bersama imam karena sakit atau tertidur atau lupa, karena dalam hal ini berarti dia udzur, sehingga menyerupai orang yang terdesak karena padatnya jamaah. Jika khawatir tidak dapat sujud sehingga tertinggal ruku bersama imam pada rakaat kedua, maka dia hendaknya mengikuti imamnya, sehingga rakaat kedua imam menjadi rakaat pertama baginya. Demikian pendapat Malik.

Sedangkan Abu Hanifah berkata, "Mengupayakan untuk melakukan sujud karena telah ruku bersama imam, maka dia wajib sujud setelahnya, sebagaimana bila kepadatan telah mereda dan imam telah kembali berdiri."

Adapun pendapat Asy-Syafi'i, laksana dua madzhab.

Menurut kami: sabda Nabi SAW, "*Sesungguhnya dijadikannya imam itu untuk diikuti. Oleh karena itu, apabila dia ruku maka rukulah kalian.*" Jika dikatakan bahwa beliau juga telah bersabda, "*Apabila dia sujud maka sujudlah kalian.*"[60] Maka kami katakan: Perintah untuk mengikuti sujud menjadi gugur karena udzur tadi, sehingga yang tersisa adalah perintah untuk mengikuti ruku,

---

[60] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 89 bab menjadi imam.

karena itu yang memungkinkan. Juga karena dia khawatir tertinggal ruku, maka dia harus mengikuti imam sebagaimana orang yang masbuq.

Adapun bila imam masih berdiri, maka tidak banyak perbedaan, Nabi SAW telah melakukan hal seperti itu di Usfan. Jika demikian, maka apabila dia tidak sempat sujud dan meyakini itu haram, shalatnya menjadi tidak sah, karena itu berarti dia telah meninggalkan suatu kewajiban secara sengaja dan melakukan sesuatu yang tidak boleh dilakukan. Namun bila dia meyakini bolehnya hal itu, lalu dia sujud, maka dia tidak tercela dengan sujudnya itu, karena dia sujud pada waktu ruku dikarenakan tidak tahu, sehingga seperti orang yang lupa. Kemudian bila mendapati imam tengah ruku, maka hendaknya ruku bersamanya dan rakaat keduanya sah, tapi yang pertama tidak, sehingga rakaat imam yang kedua menjadi rakaat pertama baginya.

Bila tertinggal ruku maka hendaknya sujud bersama imam, jika sempat melakukan kedua sujud bersama imam. Al Qadhi berkata, "Dia menyempurnakan rakaat pertama." Ini juga merupakan pendapat madzhab Asy-Syafi'i. Qiyasan madzhab, bahwa ketika berdiri untuk rakaat kedua dan memasuki rukunya atau perbuatan lainnya dari rangkaian rakaat tersebut, maka rakaat pertama batal berdasarkan alasan yang disebutkan pada sujud sahwi. Tapi bila tidak berdiri dan hanya ikut kedua sujudnya tanpa ikut berdiri, maka rakaatnya sempurna.

Abu Al Khaththab berkata, "Bila sujud dengan meyakini bahwa hal itu boleh, maka rakaat itu dianggap ada baginya dan rakaat itu sah baginya. Sebagaimana halnya bila dia sujud sedangkan imam telah berdiri. Kemudian bila mendapati imam pada ruku rakaat kedua, maka kedua rakaatnya sah. Bila mendapatinya setelah mengangkat kepala dari rukunya, maka hendaknya dia ruku dan mengikutinya, karena kondisi ini hanya tertinggal sebentar, dan kemungkinan dia tertinggal rakaat kedua dengan ketinggalan ruku. Bila mendapatinya sedang tasyahhud, maka dia mengikutinya, lalu mengqadha` satu rakaat setelah imam salam, seperti orang yang masbuq."

Abu Al Khaththab juga berkata, "Dia sujud sahwi." Namun sebenarnya tidak ada alasan untuk sujud sahwi pada kasus ini, karena makmum tidak diharuskan sujud sahwi (sendirian). Lagipula, hal itu

dia lakukan secara sengaja (bukan karena lupa). Memang tidak disyari'atkan sujud sahwi bila (ketertinggalan) itu karena disengaja.

Bila kondisi jamaah padat sehingga tidak dapat melakukan satu sujud atau duduk di antara dua sujud atau berdiri di antara ruku dan sujud, atau semua itu, maka hukumnya sam seperti hukum orang yang terdesak kepadatan jamaah sehingga tidak dapat melakukan sujud. Bila kepadatan itu menyebabkannya tidak dapat melakukan sujud pada rakaat kedua, lalu kepadatan mereda sebelum imam salam, maka dia hendaknya sujud lalu mengikuti imam, dan rakaatnya dianggap sah.

Namun bila kepadatan itu belum mereda hingga imam salam, maka tidak terlepas dari kemungkinan dia mendapatkan rakaat pertama atau tidak mendapatkannya. Bila mendapatkannya maka dia telah mendapatkan shalat Jum'at tersebut (karena mendapatkan rakaat tersebut), lalu sujud kedua dilakukan setelah imam salam, lalu bertasyahhud, kemudian salam. Dengan begitu, shalat Jum'atnya sempurna. Bila tidak mendapati yang pertama, maka dia sujud setelah imam salam, dan rakaat itu sah baginya. Lalu, apakah dengan begitu berarti dia memperolah shalat Jum'at? Mengenai hal ini ada dua riwayat.

Pasal: Bila ruku bersama imam pada satu rakaat, lalu ketika berdiri untuk melaksanakan rakaat lainnya dia teringat belum sujud bersama imamnya kecuali satu kali sujud, atau ragu apakah sujud satu kali atau dua kali, maka bila belum memulai bacaan rakaat kedua, dia hendaknya kembali lalu sujud untuk rakaat pertama untuk menyempurnakannya, kemudian melaksanakan rakaat kedua, dan shalat Jum'atnya sah. Demikian yang ditetapkan Ahmad pada riwayat Al Atsram. Namun bila telah memulai bacaan rakaat kedua, maka rakaat pertamanya batal, sehingga rakaat kedua itu menjadi rakaat pertama baginya. Kedua kondisi ini tetap membuat shalat Jum'atnya sempurna, menurut yang dinukil oleh Al Atsram.

Qiyasan riwayat lainnya, mengenai kondisi padat jamaah, adalah bahwa pada kondisi ini dia menyempurnakannya sebagai shalat Zhuhur, karena dia tidak mendapatkan rakaat secara sempurna. Bila mengqadha rakaat kedua kemudian mengetahui bahwa dia meninggalkan satu sujud dari salah satu rakaatnya, namun tidak

mengetahui pada rakaat yang mana, atau ragu apa benar dia meninggalkan sujud, maka hukumnya sama, yaitu dijadikan pada rakaat pertama, lalu melakukan rakaat lainnya sebagai pengganti. Dari contoh kasus tadi, apakah dia mendapatkan shalat Jum'at? Ada dua kemungkinan berdasarkan dua riwayat. Bila dia ragu —misalnya— apakah mendapati ruku bersama imam, karena dia takbiratul ihram sementara imam sedang ruku lalu mengangkat kepalanya, maka rakaat tersebut tidak dianggap, dan dia harus melaksanakan shalat Zhuhur. Demikian satu pendapat, karena hukum asalnya adalah dia tidak melakukannya bersama imam.

Pasal: Setiap orang yang mendapati bersama imam hal-hal yang membuatnya Jum'at tidak sempurna, maka menurut pendapat Al Kharqi, dia harus berniat shalat Zhuhur, dan bila berniat shalat Jum'at maka shalatnya tidak sah. Demikian menurut konteks perkataannya, karena dia mensyaratkan pelaksanaan itu berdasarkan apa yang didapati dengan niat shalat Zhuhur. Jadi, bila memasuki shalat dengan niat Jum'at, sama saja seperti tidak melaksanakan shalat Zhuhur.

Perkataan Ahmad dalam riwayat Shalih dan Ibnu Manshur mengindikasikan hal tersebut, berdasarkan ucapannya tentang orang yang telah takbiratul ihram, kemudian terdesak kepadatan jamaah sehingga tidak dapat ikut ruku dan sujud (bersama imam) hingga imamnya salam. Dia berkata, "Beralih kepada empat rakaat Zhuhur." Ini mengindikasikan keharusan orang tersebut untuk mengulang shalat. Karena, shalat Zhuhur tidak dapat terlaksana dengan niat shalat Jum'at pada permulaannya.

Abu Ishak bin Syaqila berkata, "Niat shalat Jum'at agar tidak menyelisihi niat imamnya, kemudian melaksanakan shalat Zhuhur." Ini konteks pendapat Qatadah, Ayyub, Yunus, dan Asy-Syafi'i, karena mereka berkata —tentang orang yang takbiratul ihram bersama imam dengan niat shalat Jum'at kemudian terdesak padatnya jamaah sehingga tidak dapat sujud bersama imam hingga imam salam—, "Dia menyempurnakannya empat rakaat." Mereka membolehkan orang tersebut untuk menyempurnakannya menjadi empat rakaat walaupun takbiratul ihramnya (niatnya) untuk shalat Jum'at.

Asy-Syafi'i berkata, "Orang yang mendapati ruku, lalu ketika

imam salam dia baru tahu bahwa dirinya terlewat satu sujud, maka dia sujud lagi satu kali lalu melaksanakan rakaat ketiga. Dikarenakan orang tersebut boleh bermakmum kepada orang yang melaksanakan shalat Jum'at, maka dia pun boleh melaksanakan shalatnya berdasarkan niat tersebut, sebagaimana orang mukim bermakmum kepada orang musafir, yaitu dia niat bermakmum, kemudian menyelesaikan sendiri setelah imammya salam. Tidak sah bila dia niat shalat Zhuhur —baik pada permulaan maupun pertengahan shalat— di belakang orang yang shalat Jum'at."

Pasal: Bila imam shalat Jum'at sebelum tergelincirnya matahari, lalu makmum mendapatinya pada selain rakaat pertama, maka dia tidak boleh memasuki shalat bersamanya, karena hal itu baginya adalah shalat Zhuhur, sehingga tidak boleh dilaksanakan sebelum tergelincirnya matahari karena udzur hari Jum'at. Bila dia memasuki shalat bersamanya, maka itu menjadi shalat sunah baginya dan tidak menggugurkan kewajiban shalat Zhuhurnya. Bila dia mendapati satu rakaat dari shalat tersebut, kemudian jamaah padat sehingga dia tidak dapat sujud, maka kami katakan, "Itu menjadi shalat Zhuhur, dan shalat tersebut menjadi shalat sunah, sehingga tidak mengandung arti bahwa dia melaksanakan shalat Zhuhur sebelum waktunya."

Pasal: Bila dapat shalat satu rakaat bersama imam, kemudian kondisi jamaah padat pada rakaat kedua sehingga dia terdesak keluar dari shaff, lalu menjadi sendirian, maka dia niat shalat sendirian terlepas dari imam.

Qiyas madzhab: Dia menyempurnakan Jum'at karena telah mendapatkan satu rakaat darinya bersama imam, lalu dia melaksanakan itu sebagai shalat Jum'at sebagaimana bila dia mendapatkan rakaat kedua.

Bila tidak niat shalat sendirian dan menyempurnakannya bersama imam, maka ada dua pendapat: *Pertama*: tidak sah, karena dia shalat sendirian pada satu rakaat secara sempurna. Ini sama seperti orang yang melakukan hal itu secara sengaja. *Kedua*: sah, karena dia dimaafkan dalam menyempurnakan syarat-syaratnya, seperti bila telah keluar waktunya setelah sebelumnya menyelesaikan satu rakaat, dan

seperti orang yang masbuq (tertinggal) serta hanya mendapatkan satu rakaat terakhir, lalu dia mengqadha` satu rakaat sendirian.

287. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Apabila masuk waktu Ashar dan mereka telah shalat satu rakaat, maka mereka menyempurnakan satu rakaat lainnya, dan itu mencukupi shalat Jum'at mereka."

Konteks perkataan Al Kharqi menunjukkan bahwa shalat Jum'at tidak diperoleh kecuali dengan mendapatkan (minimal) satu rakaat pada waktunya. Bila telah masuk waktu Ashar sebelum satu rakaat, maka tidak menjadi shalat Jum'at.

Al Qadhi berkata, "Bila masuk waktu Ashar setelah takbiratul ihram dengan niat shalat Jum'at, maka dia menyempurnakan shalat Jum'at."

Seperti itu pula yang dikatakan oleh Abu Al Khaththab, karena dia telah takbiratul ihram pada waktunya, sebagaimana bila dia bisa menyelesaikannya pada waktunya.

Adapun yang ditetapkan oleh Ahmad, "Bila masuk waktu Ashar setelah tasyahhud dan sebelum salam, maka itu mencukupi." Ini juga merupakan pendapat Abu Yusuf dan Muhammad. Konteksnya menunjukkan bahwa bila telah masuk waktu sebelum itu, maka shalatnya batal atau berubah menjadi shalat Zhuhur.

Abu Hanifah berkata, "Jika telah habis waktu Jum'at sebelum selesai shalat, maka shalatnya batal dan tidak bisa dirubah menjadi shalat Zhuhur, karena itu merupakan dua shalat yang berbeda, sehingga salah satunya tidak boleh dilaksankaan berdasarkan niat yang lainnya, sebagaimana shalat Zuhur dan Ashar." Ini menunjukkan bahwa madzhab Abu Hanifah mengenai hal ini sama seperti pendapat Ahmad, karena menurutnya salam tidak termasuk shalat.

Sementara itu, Asy-Syafi'i berkata, "Tidak menyempurnakan nya sebagai shalat Jum'at, tapi melanjutkannya menjadi shalat Zhuhur, karena keduanya (shalat Jum'at dan Zhuhur) adalah dua shalat yang waktunya sama, sehingga boleh melaksanakan salah satunya dengan niat shalat lainnya, sebagaimana shalat hadir (orang yang mukim) dan safar." Mereka berdalih, bahwa tidak dibolehkannya menyempurnakannya sebagai shalat Jum'at karena yang menjadi syarat pada sebagiannya juga menjadi syarat bagi yang lainnya, seperti

thaharah dan syarat-syarat lainnya.

Menurut kami: sabda beliau, "*Barangsiapa mendapati satu rakaat dari shalat Jum'at maka dia telah mendapatkan shalat tersebut.*"[61] karena dia mendapatkan satu rakaat dari Jum'at maka dia mendapatkannya sebagaimana orang yang masbuq satu rakaat. Juga karena waktu adalah syarat yang dikhususkan pada shalat Jum'at, maka cukup dengan itu, sama seperti pada shalat berjamaah.

Argumen yang mereka katakan tidak mengena, dalihnya adalah ketentuan pada shalat berjamaah, sebab untuk mendapatkannya cukup dengan mendapatkan satu rakaat. Berdasarkan ini, bila masuk waktu Ashar sebelum satu rakaat, maka menurut kerangka pendapat Al Kharqi, shalat itu rusak dan diganti dengan shalat Zhuhur, sebagaimana pendapat Abu Hanifah. Sedangkan menurut pendapat Abu Ishak bin Syaqila, dapat disempurnakan menjadi shalat Zhuhur, seperti pendapat Asy-Syafi'i. Kami telah mengemukakan rincian kedua pendapat itu.

Pasal: Bila (imam) mendapatkan waktu yang mencukupi untuk berkhutbah dan satu rakaat shalat, maka menurut kerangka pendapat Al Kharqi, dia boleh menggabungkannya (yakni khutbah dan shalat Jum'at, bukan shalat Zhuhur), karena dia mendapati waktu yang mencukupi. Bila dia ragu apakah mendapati waktu yang cukup, maka shalatnya tetap sah, karena hukum asalnya adalah tersedianya waktu dan sah.

288. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Orang yang masuk (masjid) ketika imam [khathib] sedang berkhutbah, maka dia tidak duduk kecuali setelah shalat dua rakaat yang ringan."

Demikian juga yang dikatakan oleh Al Hasan, Ibnu Uyainah, Makhul, Asy-Syafi'i, Ishak, Abu Tsaur, dan Ibnu Al Mundzir. Sedangkan Syuraih, Ibnu Sirin, An-Nakha'i, Qatadah, Ats-Tsauri, Malik, dan Abu Hanifah berkata, "Dia langsung duduk, dan makruh melakukan shalat, karena Nabi SAW telah bersabda kepada orang yang datang (terlambat) dengan melangkahi pundah jamaah lainnya,

---

[61] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 54.

إِجْلِسْ، فَقَدْ أَذَيْتَ وَأَنَيْتَ

'*Duduklah engkau. Sungguh engkau telah menganggu dan terlambat*'."[62] (HR. Ibnu Majah).

Juga karena shalat itu akan menyibukkannya sehingga tidak mendengarkan khutbah. Jadi, dimakruhkan baginya sebagaimana dimakruhkannya shalat bagi orang yang tidak terlambat.

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Jabir RA, dia berkata,

جَاءَ رَجُلٌ وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ النَّاسَ فَقَالَ: صَلَّيْتَ يَا فُلاَنُ؟ قَالَ: لاَ قَالَ: قُمْ فَارْكَعْ.

"Seorang laki-laki datang, sementara Nabi SAW sedang menyampaikan khutbah kepada orang-orang, beliau pun berkata, '*Apakah engkau sudah shalat wahai fulan*?' Dia menjawab, 'Belum.' Beliau berkata lagi, '*Berdirilah lalu shalatlah*'."

Dalam riwayat lain disebutkan, '*Shalatlah engkau dua rakaat.*' (HR. *Muttafaq 'Alaih*).[63]

Dalam riwayat Muslim disebutkan: Dia berkata "Beliau kemudian bersabda,

إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ وَلْيَتَجَوَّزْ فِيهِمَا

'*Apabila seseorang dari kalian datang pada hari Jum'at sedangkan imam sedang khutbah, maka hendaklah dia shalat dua rakaat dan menyingkatnya*'."[64]

Inilah dalil yang ditetapkan. Juga karena dia masuk masjid pada waktu yang tidak terlarang untuk mengerjakan shalat, maka disunahkan baginya untuk mengerjakan shalat [tahiyyatul masjid], berdasarkan sabda Nabi SAW,

---

[62] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 21.

[63] Takhrijnya telah dikemukakan pada masalah nomor 239 (nomor 104).

[64] HR. Muslim (2/597), An-Nasa'i (3/ح 1399), Ibnu Majah (1/ح 1114), dan Ahmad (3/369).

إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلَا يَجْلِسْ حَتَّى يُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ

"*Apabila seseorang dari kalian masuk masjid maka janganlah dia duduk hingga shalat dua rakaat.*" (HR. *Muttafaq 'Alaih*).[65]

Hadits mereka berisi tentang seseorang yang kemungkinan tempatnya sempit dan tidak mencukupi untuk mengerjakan shalat. Atau itu terjadi pada akhir khutbah, yang bila dia mengerjakan shalat [tahiyyatul masjid] maka dia akan tertinggal takbiratul ihram. Konteksnya, Nabi SAW menyuruhnya duduk agar tidak mengganggu orang lain karena melangkahi mereka. Jika kedatangannya itu pada akhir khutbah, yang bila dia melakukan shalat akan membuatnya tertinggal awal shalat Jum'at, maka tidak dianjurkan baginya untuk mengerjakan shalat.

Pasal: Habisnya waktu untuk shalat sunah adalah duduknya imam (khatib) di atas mimbar, maka tidak boleh seorang pun jamaah yang telah hadir —selain yang baru masuk— untuk melakukan shalat tahiyyatul masjid dengan singkat. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Tsa'labah bin Abu Malik: Mereka pada masa pemerintahan Umar bin Khaththab, pada hari Jum'at, melaksanakan shalat (sunah) hingga Umar datang (masuk ke masjid). Bila Umar datang dan duduk di atas mimbar, lalu muadzin mengumandangkan adzan, maka mereka duduk dan masih berbicara, hingga setelah muadzin selesai dan Umar berdiri, mereka diam dan tidak ada seorang pun yang berbicara."[66] Ini menunjukkan betapa sangat dikenalnya masalah ini di kalangan mereka.

Pasal: Diwajibkan diam semenjak imam memulai khutbah, sehingga tidak seorang pun yang dibolehkan berbicara. Utsman dan Ibnu Umar juga melarang hal itu.

Ibnu Mas'ud berkata, "Jika engkau melihatnya berbicara, sementara imam (khatib) sedang berkhutbah, maka pukullah kepalanya dengan tongkat."

---

[65] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/70), Muslim (1/Musafirin/70/495), Ibnu Majah (1/ح 1012), dan Ahmad (5/305).

[66] HR. Malik di dalam *Al Muwaththa`* (1/103/7), dan Abdurrazzaq di dalam *Al Mushannaf* (3/208).

Mayoritas ahli ilmu memakruhkan hal itu [yakni berbicara ketika khatib sedang khutbah], di antaranya adalah Malik, Abu Hanifah, dan Al Auza'i. Riwayat lain dari Ahmad menyebutkan: Tidak diharamkan berbicara.

Sa'id bin Jubair, An-Nakha'i, Asy-Sya'bi, Ibrahim bin Muhajir, dan Abu Burdah pernah berbicara ketika Al Hajjaj menyampaikan khutbah.

Sebagian lain berkata, "Kami tidak diperintahkan diam untuk hal ini."

Asy-Syafi'i mempunyai dua pendapat sebagaimana dua riwayat diatas. Orang yang membolehkan bicara berdalih dengan hadits yang diriwayatkan oleh Anas, dia menuturkan, "Ketika Nabi SAW sedang khutbah pada hari Jum'at, tiba-tiba seorang laki-laki berdiri lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, telah binasa kuda dan kambing, maka berdoalah kepada Allah supaya menurunkan hujan kepada kami' –lalu disebutkan haditsnya hingga- kemudian pada Jum'at berikutnya, seorang laki-laki masuk dari pintu tersebut, sementara Rasulullah SAW sedang berdiri menyampaikan khutbah, lalu orang tersebut menghadap beliau sambil berdiri, lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, harta telah binasa dan jalanan telah terputus [karena banyak hujan], maka berdoalah kepada Allah agar menghentikannya dari kami'." (HR. *Muttafaq 'Alaih*).[67]

Diriwayatkan juga bahwa seorang laki-laki berdiri sementara Nabi SAW sedang berkhutbah pada hari Jum'at, lalu orang tersebut berkata, "Wahai Rasulullah, kapan terjadinya kiamat?" Nabi SAW berpaling, sementara orang-orang mengisyaratkan agar orang tersebut diam, namun orang tersebut tidak mengindahkannya, bahkan mengulangi perkataan(nya). Pada kali yang ketiga, Nabi SAW berkata kepadanya, '*Celaka engkau. Apa yang telah engkau siapkan untuknya*?' Dia menjawab, 'Mencintai Allah dan Rasul-Nya.' Beliau berkata lagi, '*Sesungguhnya engkau akan bersama orang yang engkau cintai*'."[68] Nabi SAW tidak mengingkari perkataan mereka. Seandainya itu haram maka beliau pasti mengingkari mereka.

---

[67] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/15), Muslim (2/612), Abu Daud (1/ح 1175), An-Nasa'i (3/ح 15030), dan Malik di dalam *Al Muwaththa'* (1/191).

[68] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (5/14), Muslim (4/21.32), At-Tirmidzi (4/ح 2385), Ahmad (3/104).

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, dia mengatakan bahwa Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا قُلْتَ لِصَاحِبِكَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَنْصِتْ وَالإِمَامُ يَخْطُبُ فَقَدْ لَغَوْتَ

"Jika engkau berkata kepada temanmu, 'Diam', pada hari Jum'at ketika imam (khatib) sedang berkhutbah, maka engkau telah melakukan kesia-siaan."[69] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Diriwayatkan dari Ubay bin Ka'ab, ia berkata, "Pada hari Jum'at Rasulullah SAW membaca '*tabaaraka*' lalu mengingatkan kami tentang hari-hari yang dijanjikan Allah, sementara saat itu Abu Darda atau Abu Dzar di dekatku, lalu ia [Abu Darda atau Abu Dzar] berkata, 'Kapan diturunkannya surah ini, aku belum pernah mendengarnya kecuali sekarang?' Dia (Ubay) berisyarat kepadanya agar dia diam. Setelah selesai, dia berkata, 'Aku bertanya kepadamu, kapan diturunkannya surah ini, tapi engkau tidak memberitahuku.' Ubay lalu berkata, 'Tidak ada yang engkau peroleh dari shalatmu hari ini kecuali kesia-siaan.' Dia pun pergi menemui Rasulullah SAW menceritakan dan menyampaikan perkataan Ubay kepada beliau. Rasulullah SAW pun bersabda, '*Ubay benar*'."[70] (HR. Abdullah bin Ahmad di dalam *Al Musnad*, dan Ibnu Majah).

Abu Bakar bin Abu Syaibah meriwayatkan dengan isnad dari Abu Hurairah seperti itu, dan dari Ibnu Abbas, dia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ تَكَلَّمَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَالإِمَامُ يَخْطُبُ فَهُوَ كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا.

'Barangsiapa berbicara pada hari Jum'at ketika imam (khatib) sedang berkhutbah, maka dia seperti keledai yang membawa kitab'."[71] (HR. Ibnu Abu Khaitsamah).

Adapun dalil yang mereka gunakan, kemungkinan dikhususkan bagi orang yang berbicara kepada imam atau diajak

---

[69] HR. Al Bukhari (2/16), Muslim (2/583), Abu Daud (1/ح 1112), At-Tirmidzi (2/ح 512), An-Nasa'i (3/ح 1401), Ibnu Majah (1/ح 1110), dan Ahmad (2/244).

[70] HR. Ibnu Majah (1/ح 1111) dan Ahmad (5/143). Al Albani berkata, "*Shahih*."

[71] HR. Ahmad di dalam *Musnad*-nya (1/230). Al Haitsami menyebutkannya di dalam *Majma' Az-Zawaid* (2/184), dan dia berkata, "Diriwayatkan oleh Ahmad, Al Bazzar, dan Ath-Thabarani di dalam *Al Kabir*. Di dalam sanadnya terdapat Mujalid bin Sa'id, orang yang dinilai *dha'if* oleh banyak orang, namun dinilai *tsiqah* oleh An-Nasa'i pada satu riwayat."

bicara oleh imam, karena hal itu tidak menyibukkannya dari mendengarkan khutbah. Oleh karena itu, Nabi SAW bersabda (dalam riwayat tadi), "*Apakah engkau sudah shalat?*" Lalu dijawab oleh orang tersebut [sehingga di sini terjadi percakapan dengan khatib].

Umar juga pernah bertanya kepada Utsman ketika Utsman datang saat Umar sedang khutbah [waktu apa ini?], lalu Utsman pun menjawabnya. Jadi, jelas bahwa dengan menggabungkan khabar-khabar tersebut, tampaklah adanya kesamaan kasus. Namun tidak boleh mengqiyaskan yang lain terhadap ini [khatib], karena perkataan imam (khatib) ada di luar konteks khutbah, berbeda dengan yang lain [selain khatib]. Jika terasa bertolak belakang, maka mengambil hadits kami adalah lebih utama, karena itu merupakan sabda Nabi SAW dan nashnya, sedangkan yang lain adalah diamnya beliau, dan nash lebih kuat daripada yang didiamkan.

Pasal: Tidak ada perbedaan antara yang dekat dengan yang jauh (tempat duduknya dari khatib) lantaran keumuman apa yang telah kami kemukakan.

Diriwayatkan dari Utsman RA, bahwa dia berkata, "Orang yang dekat (duduknya dari khatib) hendaknya mendengarkan dan diam, sedangkan yang jauh hendaknya diam, karena orang yang diam yang tidak dapat mendengar (suara khatib) mendapat bagian (kebaikan) seperti orang yang mendengarkan."

Abdullah bin Amru meriwayatkan dari Nabi SAW, beliau bersabda,

يَحْضُرُ الْجُمُعَةَ ثَلاَثَةُ نَفَرٍ: رَجُلٌ حَضَرَهَا يَلْغُو وَهُوَ حَظُّهُ مِنْهَا، وَرَجُلٌ حَضَرَهَا يَدْعُو فَهُوَ رَجُلٌ دَعَا اللهَ عَزَّ وَجَلَّ إِنْ شَاءَ أَعْطَاهُ وَإِنْ شَاءَ مَنَعَهُ، وَرَجُلٌ حَضَرَهَا بِإِنْصَاتٍ وَسُكُوتٍ وَلَمْ يَتَخَطَّ رَقَبَةَ مُسْلِمٍ وَلَمْ يُؤْذِ أَحَدًا فَهِيَ كَفَّارَةٌ إِلَى الْجُمُعَةِ الَّتِي تَلِيهَا وَزِيَادَةُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ وَذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ [مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا]

"*Tiga macam orang yang menghadiri Jum'at: orang yang menghadirinya lalu berbuat sia-sia [yakni berbicara], maka [kesia-siaan] itulah yang menjadi bagiannya dari (Jum'at) itu; orang yang*

menghadirinya sambil berdoa [ketika khutbah], dia berdoa kepada Allah. Jika berkenan Allah mengabulkan doanya, dan jika berkenan maka Allah menolaknya; dan orang yang menghadirinya dengan diam dan tenang [saat khutbah], tidak melangkahi pundak seorang muslim pun dan tidak mengganggu orang lain, maka itu sebagai kaffarah (penebus dosanya) hingga Jum'at berikutnya, ditambah tiga hari. Demikian ini, karena Allah Ta'ala berfirman, 'Barangsiapa melakukan kebaikan, maka baginya sepuluh kali lipat'."[72] (HR. Abu Daud).

Pasal: Orang yang duduknya jauh (dari khathib sehingga tidak dapat mendengarnya) boleh berdzikir, membaca Al Qur`an, dan bershalawat kepada Nabi SAW tanpa mengeraskan suaranya.

Ahmad berkata, "Tidak apa-apa bershawalat kepada Nabi SAW dengan suara yang hanya dapat didengar oleh dirinya sendiri."

Namun Atha`, Sa'id bin Jubair, An-Nakha'i, dan Asy-Syafi'i hanya memberi rukhsahah untuk membaca Al Qur`an dan berdzikir. Tidak boleh mengeraskan suara, menghafal fikih, shalat, dan duduk pada halaqah.

Sementara itu, Ibnu Aqil membolehkan menghafal fikih dan melakukan shalat sunah.

Menurut kami: dalilnya adalah keumuman hadits yang telah kami riwayatkan, juga karena Nabi SAW telah melarang membuat perkumpulan pada hari Jum'at sebelum shalat[73] (HR. Abu Daud). Juga karena bila mengangkat suara, maka akan mengganggu orang di dekatnya dalam mendengarkan khutbah, sehingga menjadi dosa baginya —karena telah mengganggu kaum muslim dan menghalanginya dari dzikrullah—.

Bila berdzikir kepada Allah dengan suara yang hanya didengar oleh dirinya sendiri tanpa dapat didengar oleh orang lain, maka tidak apa-apa. Tapi, apakah itu lebih utama? Atau diam lebih utama? Ada dua kemungkinan: *Pertama*, diam lebih utama, berdasarkan hadits Abdullah bin Umar dan perkataan Utsman. *Kedua*, dzikir lebih utama,

---

[72] HR. Abu Daud (1/ح 1113) dan Ahmad (2/181). Al Albani berkata, "*Hasan*."
[73] HR. Abu Daud (1/ح 1079) dan Ahmad (2/179). Isnadnya *hasan*.

karena dapat memperoleh pahala tanpa menimbulkan mudharat. Jadi, hal itu tetap lebih utama sebagaimana ketika sebelum dimulainya khutbah.

Pasal: Tidak diharamkan berbicara bagi khathib dan bagi orang yang diajak bicara oleh khathib, karena Nabi SAW pernah bertanya kepada Salik yang baru masuk ketika beliau sedang khutbah, "*Apakah engkau sudah shalat*?" Dia menjawab, "Belum."

Diriwayatkan dari Ibnu Umar, bahwa ketika Umar sedang khutbah pada hari Jum'at, tiba-tiba seorang laki-laki (sahabat) masuk, lalu Umar menyerunya, 'Waktu apa ini?' Orang itu menjawab, 'Aku sangat sibuk hari ini sehingga tidak dapat pulang ke keluargaku sampai aku mendengar adzan, dan aku hanya sempat berwudhu.' Umar berkata lagi, 'Hanya wudhu? Padahal engkau tahu bahwa Rasulullah SAW telah memerintahkan untuk mandi'."[74] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Alasan diharamkannya berbicara adalah dikhawatirkannya akan sibuk dengan perbincangan sehingga mengesampingkan diam dan mendengar khutbah yang diwajibkan, sedangkan pada kondisi ini tidak terjadi seperti itu. Begitu pula orang yang diajak bicara oleh imam karena suatu keperluan atau ditanya tentang suatu perkara, berdasarkan khabar yang telah disebutkan tadi.

Pasal: Bila mendengar seseorang berbicara maka tidak boleh melarangnya dengan perkataan, berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Jika engkau berkata kepada temanmu, 'Diam', pada hari Jum'at ketika imam (khatib) sedang berkhutbah maka engkau telah melakukan kesia-siaan*."[75] Cukup dengan isyarat. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad, yaitu dengan menempelkan jari pada mulut [yakni isyarat untuk diam]. Orang yang berpendapat bolehnya berisyarat tanpa berbicara adalah Zaid bin Shauhan[76], Abdurrahman

---

[74] HR. Al Bukhari (2/3), Muslim (2/580), Malik di dalam *Al Muwahththa`* (1/101, 102), At-Tirmidzi (2/ح 494), dan Ahmad (1/29).

[75] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 69.

[76] Yaitu Zaid bin Shauhan bin Hujr bin Al Harits bin Hijris. Dia masuk Islam pada masa hidupnya Nabi SAW namun tidak pernah menyertai beliau. Ada yang mengatakan bahwa dia terbunuh bersama saudaranya, Saihan, lalu keduanya dikuburkan dalam satu kuburan. *Tahdzib As-Sair* (368).

bin Abu Laila, Ats-Tsauri, Al Auza'i, dan Ibnu Al Mundzir. Sedangkan Thawus memakruhkannya.

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang mengatakan bahwa ketika ada orang yang bertanya kepada Nabi, "Kapan terjadinya kiamat?" orang-orang berisyarat kepadanya [agar diam]. Hal itu disaksikan oleh Rasulullah SAW dan beliau tidak mengingkarinya. Juga karena berisyarat dibolehkan di dalam shalat, yang shalatnya itu bisa batal lantaran berbicara [tapi tidak batal lantaran berisyarat], maka pada khutbah lebih tidak membatalkan.

Pasal: Pembicaraan yang harus dilakukan adalah seperti memperingatkan orang buta agar tidak terperosok ke dalam sumur, atau yang khawatir akan menimbulkan api, atau adanya ular, atau kebakaran, dan sebagainya. Karena hal ini pun boleh dilakukan di dalam shalat, padahal [bila tidak ada alasan seperti itu] dapat membatalkan shalatnya. Oleh karena itu, boleh melakukannya pada saat khutbah [dengan adanya alasan-alasan seperti itu].

Adapun tentang menjawab orang yang bersin (apabila dia mengucapkan hamdalah) dan membalas salam, ada dua riwayat. Riwayat pertama: Al Atsram berkata, "Aku mendengar Abu Abdullah ditanya tentang menjawab salam seseorang pada hari Jum'at? Dia menjawab, 'Boleh.' Ketika ditanya, 'Bagaimana bila menjawab orang yang bersin?' Dia menjawab, 'Boleh.' Ketika ditanya, 'Walaupun imam (khathib) sedang khutbah?' Abu Abdullah menjawab, 'Itu pernah dilakukan oleh lebih dari satu orang.' Dia mengatakannya lebih dari sekali."

Orang yang merukhshahkan itu diantaranya adalah Al Hasan, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Al Kamm, Qatadah, Ats-Tsauri, dan Ishak. Demikian ini karena hal itu [menjawab salam dan orang yang bersin, sehingga harus dipenuhi walaupun khathib sedang berkhutbah], sama dengan bolehnya memperingatkan orang buta.

Riwayat kedua: Jika tidak dapat mendengar khutbah [yakni karena suara khathib tidak terdengar olehnya] maka boleh menjawab salam dan menjawab orang yang bersin. Tapi bila mendengar (khathib) maka tidak perlu melakukannya.

Abu Thalib mengatakan bahwa Ahmad berkata, "Jika engkau dapat mendengar khutbah maka dengarkanlah dan diamlah, janganlah

engkau membaca dan jangan pula menjawab orang yang bersin. Tapi jika engkau tidak dapat mendengar khutbah maka bacalah (Al Qur`an), jawablah orang bersin, dan jawablah salam."

Abu Daud berkata, "Aku katakan kepada Ahmad, 'Bolehkah menjawab salam dan menjawab orang bersin ketika khathib sedang berkhutbah?' Dia menjawab, 'Jika dia tidak dapat mendengar khathib maka boleh menjawab, tapi bila dia dapat mendengar (suara khathib) maka tidak boleh, berdasarkan firman Allah *Ta'ala*, '*Maka dengarkanlah baik-baik dan perhatikanlah dengan tenang*.' (Qs. Al A'raaf [7]: 204)'."

Dikatakan kepada Ahmad, "Seseorang dapat mendengar suara imam [khathib] yang sedang khutbah, tapi tidak jelas mendengar (ucapan)nya [misalnya karena jaraknya dengan khatib terlalu jauh], apakah dia boleh menjawab salam?" Dia menjawab, "Tidak boleh bila dia bisa mendengar sesuatu."

Dia meriwayatkan seperti itu dari Atha`. Demikian ini, karena diam itu wajib sehingga tidak boleh berbicara tanpa adanya unsur keterpaksaan, seperti menyuruh orang lain agar diam. Hal ini berbeda dengan orang yang sama sekali tidak dapat mendengar suara khathib.

Al Qadhi berkata, "Tidak boleh menjawab salam dan menjawab orang yang bersin."

Dia meriwayatkan seperti itu dari Ibnu Umar. Ini juga merupakan pendapat Malik, Al Auza'i, dan ulama madzhab Hanafi. Namun ini berbeda dengan pendapat Asy-Syafi'i, sehingga kemungkinan pendapat ini khusus bagi orang yang mendengar [suara khathib] sehingga menjadi seperti riwayat kedua.

Kemungkinan juga bersifat umum untuk setiap orang yang hadir, baik bisa mendengar [suara khathib] maupun tidak mendengar, karena wajibnya diam [saat khathib berkhutbah] berlaku umum (mencakup mereka semua), sehingga larangan menjawab salam dan menjawab orang bersin berlaku pula pada mereka semua sebagaimana orang-orang yang dapat mendengar [suara khathib].

Pasal: Tidak dimakruhkan berbicara sebelum khathib memulai khutbah dan setelah khathib selesai khutbah. Demikian yang dikatakan oleh Atha`, Ath-Thawus, Az-Zuhri, Bakar Al Muzani, An-Nakha'i, Malik, Asy-Syafi'i, Ishak, Ya'qub, dan Muhammad.

Pendapat ini juga diriwayatkan dari Ibnu Umar. Tetapi Al Hakam memakruhkannya. Abu Hanifah berkata, "Bila imam (khathib) datang maka diharamkan berbicara." Ibnu Abdil Barr berkata, "Umar dan Ibnu Abbas memakruhkan berbicara dan melakukan shalat setelah datangnya imam. Tidak ada sahabat yang menyelisihi mereka."

Menurut kami: sabda Nabi, "*Jika engkau berkata kepada temanmu, 'Diam', pada hari Jum'at ketika imam (khatib) sedang berkhutbah, maka engkau telah melakukan kesia-siaan.*"[77] Beliau khususkan untuk waktu khutbah.

Tsa'labah bin Abu Malik berkata, "Pada masa pemerintahan Umar, bila Umar datang dan duduk di atas mimbar [yakni pada hari Jum'at], lalu para muadzin mengumandangkan adzan, maka mereka duduk dan masih berbicara, hingga setelah para muadzin selesai dan Umar berdiri, barulah mereka diam dan tidak ada seorang pun yang berbicara."

Ini menunjukkan betapa sangat dikenalnya masalah ini di kalangan mereka. Juga karena berbicara itu diharamkan supaya dapat diam mendengarkan khutbah. Jadi, tidak ada kaitannya bila diharamkan karena tidak terdengarnya khutbah.

Adapun perkataan mereka, "Dan tidak ada sahabat yang menyelisihi mereka," telah kami kemukakan pendapat dari sebagian mereka yang menyelisihi ini.

Pasal: Berbicara ketika khathib duduk di antara dua khutbah, kemungkinan dibolehkan, karena saat itu khathib tidak sedang berkhutbah dan tidak berbicara, sehingga menyerupai kondisi sebelum dan setelah berkhutbah. Demikian pendapat Al Hasan. Kemungkinan juga dilarang berbicara pada saat itu, karena saat itu adalah saat diamnya khathib yang hanya sejenak di antara dua khutbah, sehingga menyerupai diam sejenak untuk menghela nafas. Demikian pendapat Malik, Asy-Syafi'i, Al Auza'i, dan Ishak,

Pasal: Bila khathib telah sampai pada doa, bolehkah berbicara? Mengenai hal tersebut ada dua pendapat: *Pertama*, boleh. Karena khathib telah selesai berkhutbah dan masuk kepada selain

---

[77] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 75.

khutbah, sehingga sama dengan turun (dari mimbar). *Kedua*, tidak boleh. Karena itu merupakan bagian khutbah, sehingga tetap berlaku ketentuan yang ada pada saat khutbah, seperti halnya memanjangkan wejangan.

Kemungkinan lainnya, bila doanya itu doa yang masyru', seperti doa untuk kaum mukminin dan mukminat serta pemimpin yang adil, maka harus tetap diam. Tapi bila doa untuk yang lainnya, maka tidak diharuskan diam, karena tidak diharamkan pada saat itu.

Pasal: Dimakruhkan melakukan hal yang sia-sia sewaktu khathib menyampaikan khutbah, berdasarkan sabda Nabi SAW,

وَمَنْ مَسَّ الْحَصَى فَقَدْ لَغَا

"*Barangsiapa memainkan kerikil, berarti dia telah melakukan kesia-siaan.*"[78] (HR. Muslim. At-Tirmidzi berkata, "Ini hadits *shahih*.")

Al-Laghwu adalah dosa. Allah *Ta'ala* berfirman, "*Dan orang-orang yang menjauhkan diri dari (perbuatan dan perkataan) yang tiada berguna.*" (Qs. Al Mukminuun [23]: 3). Juga karena perbuatan sia-sia itu menghalangi kekhusyuan dan pemahaman.

Dimakruhkan juga untuk minum ketika khatib berkhutbah bila dia termasuk orang yang dapat mendengarnya. Demikian yang dikatakan oleh Malik dan Al Auza'i, sedangkan Mujahid, Ath-Thawus, dan Asy-Syafi'i merukhshahkannya karena hal itu tidak menyimpangkannya dari mendengarkan.

Menurut kami: itu adalah perbuatan yang dapat menyimpangkan, sama seperti memainkan kerikil. Adapun bila tidak dapat mendengar khathib, maka tidak dimakruhkan, karena tidak dapat mendengar khatib berarti hal itu tidak menyimpangkannya. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad.

Pasal: Ahmad berkata, "Tidak boleh bersedekah kepada orang yang minta-minta ketika imam sedang khutbah." Ini karena berarti mereka telah melakukan sesuatu yang dilarang, maka tidak perlu menolong mereka.

---

[78] HR. Muslim (2/588), Abu Daud (1/ح 1050), At-Tirmidzi (2/ح 498), Ibnu Majah (1/ح 1025), dan Ahmad (2/424).

Ahmad juga berkata, "Jika melontarnya dengan kerikil maka itu lebih aku sukai, karena ketika Ibnu Umar melihat seseorang minta-minta ketika khathib sedang khutbah Jum'at, dia melemparnya dengan kerikil." Lalu dikatakan kepada Ahmad, "Bagaimana jika ada orang yang bersedekah kepada orang tersebut ketika imam sedang khutbah?" Dia menjawab, "Tidak boleh mengambilnya." Lalu dikatakan, "Bagaimana jika memintanya sebelum khutbahnya imam, kemudian dia duduk, lalu seseorang menyerahkan sedekah kepadaku untuk diberikan kepada orang tersebut?" Dia menjawab. "Boleh, karena orang itu meminta bukan sewaktu imam sedang berkhutbah."

Pasal: Tidak apa-apa mendekap lutut ketika imam sedang berkhutbah. Ini diriwayatkan dari Ibnu Umar dan segolongan sahabat Rasulullah SAW. Demikian pendapat Sa'id bin Al Musayyab, Al Hasan, Ibnu Sirin, Syuraih, Ikrimah Ibnu Khalid[79], Salim, Nafi', Malik, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Asy-Syafi'i, dan ulama madzhab Hanafi.

Abu Daud berkata, "Tidak ada khabar yang sampai kepadaku yang menyebutkan bahwa seseorang memakruhkannya, selain Ubadah bin Nusay[80], karena Sahl bin Mu'adz meriwayatkan, bahwa Nabi SAW melarang mendekap lutut ketika imam sedang khutbah Jum'at."[81] (HR. Abu Daud).

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ya'la bin Syaddad bin Aus, dia menuturkan, "Aku bersama Mu'awiyah pernah di Baitul Maqdis, lalu dia melaksanakan shalat Jum'at. Ternyata di dalam masjid terdapat banyak sahabat Rasulullah SAW, aku melihat mereka mendekap lutut ketika imam sedang berkhutbah."[82]

Ini juga pernah dilakukan oleh Ibnu Umar dan Anas, dan kami tidak mengetahui ada orang yang menyelisihi mereka, sehingga itu

---

[79] Ikrimah bin Khalid bin Salamah bin Al Ash, Al Hafizh —di dalam *At-Taqrib*— berkata, "*Dha'if.*" Lihat *At-Taqrib* (2/30)

[80] Imam besar Qadhi Thabariyah, Abu Umar Al Kindi Al Urduni, adalah seorang panutan yang mulia, sangat berwibawa, memiliki keutamaan, keshalihan, dan ilmu. Beliau meninggal pada tahun 118 H. *Tahdzib As-Sair* (782).

[81] HR. Abu Daud (1/ح 1110), At-Tirmidzi (2/ح 514), dan Ahmad di dalam *Musnad-nya* (3/439). Al Albani berkata, "*Hasan.*"

[82] HR. Abu Daud (1/ح 1111). Dinilai *dha'if* oleh Al Albani.

menjadi *ijma*.

Tentang hadits ini, ada catatan mengenai isnadnya, demikian yang dikatakan oleh Ibnu Al Mundzir. Tindakan yang lebih utama adalah meninggalkannya [yakni tidak mendekap lutut], karena status khabar tersebut ternyata *dha'if*. Lagipula, duduk seperti itu bisa membuat seseorang mengantuk, lalu tidur, sehingga wudhunya batal. *Wallahu a'lam*. Kemungkinan juga larangan dalam hadits itu mengindikasikan kemakruhan. Bisa juga para sahabat melakukannya karena belum mengetahui khabar ini.

289. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika di suatu desa tidak tercapai jumlah empat puluh orang laki-laki berakal, maka tidak wajib shalat Jum'at atas mereka."

Penjelasan: Shalat Jum'at diwajibkan dengan tujuh syarat: *Pertama*, dilaksanakan di desa (pemukiman). *Kedua*, dilaksanakan oleh (minimal) empat puluh orang. *Ketiga*, dilaksanakan oleh kaum laki-laki. *Keempat*, baligh. *Kelima*, berakal. *Keenam*, Islam. *Ketujuh*, menetap. Ini pendapat mayoritas ahli ilmu. Yang dimaksud dengan desa adalah yang ada bangunannya berdasarkan standar tradisi yang berlaku, yaitu yang terbuat dari bebatuan, atau tanah, atau kayu, atau pepohonan, dan sebagainya.

Sedangkan warga perkemahan, rumah bulu, dan kaum nomaden[83] [kaum yang berpindah-pindah tempat] tidak diwajibkan shalat Jum'at, dan tidak sah bagi mereka, karena biasanya mereka tidak menetap. Begitu pula kabilah-kabilah Arab di sekitar Madinah, mereka tidak melaksanakan shalat Jum'at dan Nabi SAW pun tidak memerintahkan mereka.

Seandainya harus, maka penakwilannya tentu tidak akan luput dan tidak akan terlewat, karena sangat banyaknya dan umumnya kondisi. Namun bila mereka menetap di suatu tempat yang dimungkinkan mereka dapat mendengar adzan, maka mereka harus berangkat menuju pelaksanaan shalat Jum'at sebagaimana warga desa

---

[83] Pada sebagian naskah dicantumkan (الخركاآت). *Al kharkah* adalah ungkapan bahasa Persia yang diarabkan. Pada mulanya digunakan sebagai sebutan untuk tempat yang lapang, terutama untuk tenda besar yang digunakan oleh para raja suku Kurdi, bangsa Arab, dan orang-orang Turki sebagai tempat tinggal mereka. Kemudian digunakan sebagai sebutan untuk sekedup para raja dan para menteri.

kecil yang harus berangkat ke pinggiran kota. Demikian yang disebutkan oleh Al Qadhi.

Disyaratkan juga untuk status desa, agar bangunannya mengelompok sebagaimana tradisi di suatu pedesaan (perkampungan). Namun jika rumah-rumahnya berjauhan maka tidak berlaku tradisinya sehingga tidak diwajibkan shalat Jum'at atas mereka, kecuali di antara mereka ada yang bertempat tinggal secara mengelompok yang jumlahnya mencapai empat puluh orang, maka diwajibkan shalat Jum'at atas mereka, kemudian yang lainnya [yang tidak mengelompok] mengikuti mereka.

Tidak disyaratkan bersambungnya bangunan antar bangunan [yakni tidak harus rapat atau sangat berdekatan antar bangunan rumah-rumah penduduk]. Diceritakan dari Asy-Syafi'i, bahwa dia mensyaratkan demikian, namun itu tidak benar, karena pedesaan yang bangunannya saling berdekatan adalah pedesaan yang dibangun berdasarkan tradisi yang berlaku di desa-desa, sehingga tampak seperti saling bersambung. Jika desanya seperti itu maka penduduknya tidak diwajibkan shalat Jum'at. Namun bila mereka mendengar adzan dari kota atau desa lainnya yang menyelenggarakan shalat Jum'at, maka mereka harus berangkat menuju pelaksanaan shalat Jum'at karena keumuman ayat yang memerintahkannya.

Pasal: Adapun syarat Islam, berakal, dan laki-laki, tidak ada perbedaan pendapat mengenai pensyaratannya, yaitu sebagai wajibnya pelaksanaan shalat Jum'at dan sahnya shalat Jum'at, karena Islam dan berakal adalah syarat pembebanan tugas syariat dan sahnya ibadah yang *mahdhah*•.

Sementara laki-laki merupakan syarat shalat Jum'at dan sahnya, karena shalat Jum'at dihadiri oleh kaum laki-laki, sedangkan kaum wanita tidak termasuk yang harus menghadiri perkumpulan kaum laki-laki, namun boleh mengikutinya karena termasuk jamaah juga. sebab (pada masa Nabi SAW) kaum wanita pernah ikut shalat berjamaah bersama Nabi SAW.

Sedangkan baligh, ini juga syarat wajib dan sahnya shalat Jum'at menurut pendapat yang benar dari madzhab ini. Mayoritas ahli

---

• Yaitu yang maknanya tidak dapat dijangkau oleh akal. Ibadah ini dilaksanakan untuk mendekatkan diri kepada Allah (*Al Qamus Al Fiqhi*).

ilmu berpendapat bahwa baligh termasuk syarat *taklif* (pembebanan tugas syari'at) berdasarkan sabda Nabi SAW,

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلاَثَةٍ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ.

"Pena (pencacat amal) diangkat dari tiga golongan (diantaranya) dari anak kecil hingga dia baligh,"[84]

Sebagian sahabat kami menyebutkan riwayat lainnya tentang anak kecil yang *mumayyiz* [yakni sudah bisa membedakan antara yang baik dengan yang buruk], bahwa shalat Jum'at wajib atasnya berdasarkan taklifnya dan tidak ditakwilkan.

Pasal: Tentang jumlah empat puluh orang, pendapat yang masyhur pada madzhab ini menyebutkan bahwa itu disyaratkan untuk wajib dan sahnya shalat Jum'at. Hal ini diriwayatkan dari Umar bin Abdul Aziz dan Ubaidullah bin Abdullah bin Utbah. Ini juga merupakan pendapat madzhab Malik dan Asy-Syafi'i.

Diriwayatkan dari Ahmad, bahwa shalat Jum'at tidak sah kecuali dilaksanakan oleh (minimal) lima puluh orang, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Bakar An-Najjad dari Abdul Malik Ar-Raqasyi: Raja` bin Salamah menyampaikan kepada kami, Ibad bin Ibad Al Mahlabi menyampaikan kepada kami dari Ja'far biin Az-Zubair, dari Al Qasim, dari Abu Umamah, dia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

تَجِبُ الْجُمُعَةُ عَلَى خَمْسِيْنَ رَجُلاً، وَلاَ تَجِبُ عَلَى مَا دُوْنَ ذَلِكَ.

'Shalat Jum'at diwajibkan atas (minimal) lima puluh orang, dan tidak diwajibkan untuk yang kurang dari itu'."[85]

Diriwayatkan juga dengan isnad dari Az-Zuhri, dari Abu Salamah, dia menuturkan, "Aku katakan kepada Abu Hurairah, 'Atas berapa orang diwajibkannya shalat Jum'at?' Dia menjawab, 'Ketika jumlah para sahabat Rasulullah SAW mencapai lima puluh orang, Rasulullah SAW melaksanakan shalat Jum'at bersama mereka'."

---

[84] Takhrijnya telah dikemukakan pada juz 1, masalah nomor 119.

[85] HR. Ad-Daraquthni (2/4). Al Haitsami menyebutkannya di dalam *Majma' Az-Zawaid* (2/176) dan berkata, "Diriwayatkan oleh Ath-Thabarani di dalam *Al Kabir*. Di dalam sanadnya terdapat Ja'far bin Az-Zubair, sahabat Al Qasim, seorang yang *dha'if* sekali."

Diriwayatkan dari Ahmad, bahwa shalat Jum'at bisa dilaksanakan oleh tiga orang. Ini juga merupakan pendapat Al Auza'i dan Abu Tsaur, karena jumlah itu bisa disebut banyak [yaitu secara bahasa, apa yang di atas dua adalah banyak, yakni *jamak*], maka jumlah itu pun sah untuk melaksanakan shalat Jum'at sebagaimana yang berjumlah empat puluh orang. Juga karena Allah *Ta'ala* berfirman, "*Apabila diseru untuk menunaikan shalat pada hari Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli.*" (Qs. Al Jumu'ah [62]: 9). Ini merupakan ungkapan *jamak*, sehingga mencakup yang berjumlah tiga orang.

Abu Hanifah berkata, "Sah dilaksanakan oleh empat orang, karena itu adalah lebih dari jumlah minimal yang mutlak sehingga seperti empat puluh orang."

Rabi'ah berkata, "Sah dilaksanakan oleh dua belas orang, karena telah diriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa beliau mengirim surat kepada Mush'ab bin Umair di Madinah, yang isinya memerintahkannya untuk melaksanakan shalat Jum'at dua rakaat setelah tergelincirnya matahari dan berkhutbah padanya. Mush'ab bin Umair lalu melaksanakannya di rumah Sa'd bin Khaitsamah dengan dua belas orang laki-laki."[86]

Diriwayatkan dari Jabir, dia menuturkan, "Kami sedang bersama Nabi SAW pada hari Jum'at, lalu kafilah dagang datang, maka orang-orang menyerbunya sehingga tidak tersisa (dari jamaah) kecuali dua belas orang, termasuk aku. Allah *Ta'ala* kemudian menurunkan, '*Dan apabila mereka melihat perniagaan atau permainan, mereka bubar untuk menuju kepadanya dan mereka tinggalkan kamu sedang berdiri (berkhutbah)*' (Qs. Al Jumu'ah [62]: 11) hingga akhir ayat."[87] (HR. Muslim).

Sesuatu yang telah disyaratkan pada permulaan, tetap disyaratkan untuk selanjutnya.

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ka'ab bin Malik, dia menuturkan, "Yang pertama kali mempelopori pelaksanaan shalat Jum'at bersama kami adalah As'ad bin Zurarah di Hazm An-Nabit yang terletak di lahan berbatu bani Bayadhah, yaitu di

---

[86] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (2/179).

[87] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/16), Muslim (2/590), dan At-Tirmidzi (5/ح 3311).

Naqi', yang biasa disebut Naqi' Al Khadhamat." Aku bertanya, "Berapa jumlah orang ketika itu?" Dia menjawab, "Empat puluh orang."[88] (HR. Abu Daud dan Al Atsram).

Khashif meriwayatkan dari Atha`, dari Jabir bin Abdullah, dia berkata, "Telah berlaku Sunnah, bahwa setiap empat puluh orang atau lebih (harus melaksanakan) Jum'at."[89] (HR. Ad-Daraquthni. Dinilai *dha'if* oleh Ibnu Al Jauzi).

Ucapan sahabat tadi, "Telah berlaku Sunnah," maksudnya adalah Sunnah Rasulullah SAW. Adapun orang yang meriwayatkan bahwa mereka berjumlah dua belas orang, tidaklah *shahih*, karena yang kami riwayatkan lebih *shahih*, yaitu yang diriwayatkan oleh para penyusun kitab *Sunan*.

Khabar lainnya mengindikasikan bahwa mereka kembali lagi dan menghadirinya [setelah menghampiri kafilah dagang] sehingga jumlahnya mencapai jumlah yang harus dipenuhi. Juga mengindikasikan bahwa kembalinya tidak lama (setelah bubar). Adapun jumlah tiga dan empat orang, hanya ditentukan oleh pandangan, sehingga tidak perlu diperbincangkan, karena untuk menetapkan kadar, pintu masuknya adalah *tauqif* (harus sesuai dalil), sehingga pandangan akal tidak bisa masuk, dan tidak ada makna dalil yang mengindikasikan disyaratkannya *jamak* [yakni tiga atau lebih] maupun lebih dari jamak, karena tidak ada nash mengenai hal itu dan tidak ada makna nash yang menyebutkan demikian.

Seandainya jumlah *jamak* mencukupi, maka cukup dengan dua orang, karena shalat jamaah bisa dilaksanakan walaupun hanya dengan dua orang.

Pasal: syarat menetap adalah syarat mayoritas ahli ilmu, yaitu menetap di suatu desa (pemukiman) dengan karaktertistik yang telah disebutkan tadi, sehingga tidak meninggalkannya pada musim

---

[88] HR. Abu Daud (1/ج 1069) dan Ibnu Majah (1/ج 1082). Dinilai *hasan* oleh Al Albani.

[89] HR. Ad-Daraquthni (2/4). Di dalam sanadnya terdapat Abdul Aziz bin Abdurrahman, Ahmad berkata, "Aku mencoret haditsnya, karena itu adalah bohong atau palsu." Ad-Daraquthni berkata, "Haditsnya *munkar*." Diriwayatkan juga oleh Al Baihaqi (3/177), dia berkata, "Hadits seperti ini tidak dapat dijadikan hujjah, karena Abdul Aziz Al Qarasyi meriwayatkannya sendirian, padahal dia seorang yang *dha'if*."

panas dan musim dingin. Tidak diwajibkan atas musafir atau orang yang mukim di suatu desa yang para warganya senantiasa meninggalkannya pada musim dingin dan tidak meninggalkannya pada musim panas atau pada sebagian tahun. Bila desa itu hancur, atau hancur sebagian, sementara para warganya tetap tinggal di sana dengan maksud membangunnya kembali, maka hukum yang berkenaan dengan pelaksanaan shalat Jum'at, sama dengan yang tetap tinggal di sana. Namun bila mereka bermaksud pindah dari tempat tersebut, maka tidak diwajibkan shalat Jum'at karena mereka dianggap tidak menetap.

Pasal: Adapun tentang dua syarat lainnya, ada perbedaan riwayat, yaitu: *Pertama*, merdeka. Kami akan membahasnya insya Allah pada topik nanti. *Kedua*, izin dari imam (pemimpin). Yang benar adalah, ini bukan syarat, demikian pendapat Malik, Asy-Syafi'i, dan Abu Tsaur. Adapun riwayat kedua, itu adalah syarat, karena shalat Jum'at hanya dilaksanakan oleh para imam (pemimpin) pada setiap masa, sehingga hal ini menjadi ijma. Demikian yang diriwayatkan dari Al Hasan, Al Auza'i, Habib bin Abu Tsabit, dan Abu Hanifah.

Menurut kami: Ali pernah melaksanakan shalat Jum'at ketika Utsman terisolasi, dan hal itu tidak diingkari oleh seorang pun. Tindakan itu dibenarkan oleh Utsman dan dia memerintahkan untuk shalat bersama mereka.

Humaid bin Abdurrahman meriwayatkan dari Ubaidullah bin Adi bin Al Khiyar: Dia menemui Utsman yang sedang diisolasi, lalu dia berkata kepadanya, "Sungguh sedang terjadi padamu apa yang tengah engkau alami ini, padahal engkau adalah pemimpin umum, sementara itu, ada imam (pemimpin) lain pada masa kacau ini [yaitu masa huru-hara pada masa Utsman], namun aku merasa ragu untuk shalat bersamanya." Utsman berkata, "Sesungguhnya shalat itu adalah amal terbaik yang dilakukan manusia. Bila mereka baik maka bersikap baiklah terhadap mereka, namun bila mereka buruk maka hindarilah keburukan mereka." [90] (HR. Al Bukhari dan Al Atsram. Ini adalah lafazh yang dikemukakan oleh Al Atsram).

Ahmad berkata, "Telah terjadi huru-hara di Syam selama

---

[90] HR. Al Bukhari (1/187).

sembilan tahun, dan mereka (para warganya) tetap melaksanakan shalat Jum'at."

Malik meriwayatkan di dalam *Al Muwaththa`* dari Abu Ja'far Al Qari`, bahwa dia melihat orang yang diisolasi —pada masa huru-hara itu— ketika tiba waktu shalat, dia keluar mengikuti orang-orang sambil bertanya, "Siapa yang akan mengimami orang-orang?" Hingga sampai pada Abdullah bin Umar, lalu Abdullah bin Umar berkata, "Majulah engkau, lalu shalatlah di tengah orang-orang."[91] Juga karena shalat Jum'at hukumnya fardhu 'ain, sehingga tidak disyaratkan adanya izin dari pemimpin sebagaimana bersuci. Juga karena shalat Jum'at seperti shalat-shalat lainnya.

Adapun yang mereka nyatakan ijma, itu tidak benar, karena orang-orang telah melaksanakan shalat Jum'at di desa-desa tanpa izin dari seorang pun. Seandainya benar bahwa shalat Jum'at tidak dapat dilaksanakan kecuali dengan izin pemimpin, maka itu pasti akan menjadi ijma pula atas bolehnya apa yang telah terjadi, bukan atas pengharaman yang lainnya, sebagaimana pelaksanaan haji yang dipimpin oleh para pemimpin, padahal itu bukan syarat pelaksanaan haji.

Jika kami katakan bahwa itu syarat, lalu pemimpin tidak mengizinkan, maka mereka tidak boleh melaksanakan shalat Jum'at dan hanya melaksanakan shalat Zhuhur. Kemudian bila pemimpin mengizinkan untuk melaksanakannya, kemudian pemimpin itu meninggal, maka gugurlah izin itu karena kematiannya, padahal mereka tetap melaksanakan shalat, dan kemudian baru diketahui bahwa sebenarnya pemimpin itu [yang memberi izin] telah meninggal sebelum pelaksanaan shalat Jum'at tersebut, apakah shalat mereka mencukupi?

Ada dua riwayat mengenai hal ini, dan yang paling benar adalah mencukupi [yakni sah], karena kaum muslim yang bertempat tinggal di tempat-tempat yang jauh dari tempat tinggal sang pemimpin tidak diharuskan mengulangi shalat Jum'at mereka yang telah dilaksanakan setelah kematian pemimpin itu. Kami pun tidak mengetahui ada orang yang mengingkari hal tersebut, sehingga ini menjadi ijma.

---

[91] Hadits ini tidak terdapat di dalam *Al Muwaththa`* susunan Muhammad Fuad Abdul Baqi dan tidak pula pada riwayat Asy-Syaibani.

Lagipula, kewajiban mengulang shalat cukup menyulitkan, karena banyak penduduk yang tempat tinggalnya jauh. Jika tidak ada izin pemimpin karena terjadinya kekacauan, maka Al Qadhi berkata, "Konteks perkataannya adalah sah tanpa izin pemimpin menurut kedua riwayat tersebut." Berdasarkan ini, maka izin itu berlaku selama memungkinkan, dan menjadi tidak dianggap bila ada udzur.

Pasal: Tidak disyaratkan pelaksanaan shalat Jum'at di perkotaan. Ini diriwayatkan dari Ibnu Umar, Umar bin Abdul Aziz, Al Auza'i, Al-Laitsi, Makhul, Ikrimah, dan Asy-Syafi'i. Sementara diriwayatkan dari Ali RA, dia berkata, "Tidak dilaksanakan shalat Jum'at dan tidak pula tasyriq (id) kecuali di kota besar."[92] Demikian pendapat Al Hasan, Ibnu Sirin, Ibrahim, Abu Hanifah, dan Muhammad bin Al Hasan. Nabi SAW juga bersabda, "*Tidak dilaksanakan shalat Jum'at dan tidak pula tasyriq (id) kecuali di kota besar.*"[93]

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ka'ab bin Malik, bahwa dia berkata, "As'ad bin Zurarah adalah orang yang pertama kali mempelopori dilaksanakannya shalat Jum'at bersama kami di Hazm An-Nabit yang terletak di lahan berbatu bani Bayadhah, yaitu di Naqi' yang biasa disebut Naqi' Al Khadhamat."[94] (HR. Abu Daud).

Ibnu Juraij berkata, "Aku bertanya kepada Atha', 'Jadi itu karena perintah Nabi SAW?' Ia jawab, 'Ya'."

Al Khaththabi berkata, "Lahan berbatu bani Bayadhah letaknya satu mil dari Madinah."

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, dia berkata,

إِنَّ أَوَّلَ جُمُعَةٍ جُمِّعَتْ بَعْدَ جُمُعَةِ الْمَدِينَةِ لَجُمُعَةٌ جُمِّعَتْ بِجَوْثَاءَ، مِنَ

---

[92] HR. Abdurrazzaq di dalam *Al Mushannaf* (3/ح 5175). Az-Zaila'i menyebutkannya di dalam *Nashb Ar-Rayah* (2/195). Isnadnya lemah, karena di dalamnya terdapat Al Harits Al A'war. Al Hafizh berkata, "Ada kelemahan pada haditsnya."

[93] Az-Zaila'i berkata di dalam *Nashb Ar-Rayah* (2/195), "Dia meriwayatkan dari Ali secara *mauquf.* Dia tidak meriwayatkan sedikit pun tentang hal itu dari beliau SAW."

[94] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 88.

الْبَحْرَيْنِ، مِنْ قُرَى عَبْدِ الْقَيْسِ.

"Shalat Jum'at pertama yang dilaksanakan setelah Jum'at di Madinah adalah shalat Jum'at yang dilaksanakan di Juwatsa yang terletak di wilayah Bahrain di antara desa-desa Abdul Qais."[95] (HR. Al Bukhari).

Abu Hurairah meriwayatkan bahwa dia menulis surat kepada Umar untuk menanyakan perihal shalat Jum'at di Bahrain, yang saat itu Umar menugaskannya di sana. Umar lalu membalas suratnya: "Laksanakanlah shalat Jum'at seperti yang biasa kalian lakukan." (HR. Al Atsram).

Ahmad berkata, "Isnadnya bagus, namun khabar mereka tidak *shahih*."

Ahmad berkata, "Ini bukan hadits."

Al A'masy meriwayatkan dari Abu Sa'id Al Maqburi, namun dia tidak mengatakannya. Ahmad berkata, "Al A'masy tidak mendengar dari Abu Sa'id, tapi dari Ali, sementara ucapan Umar menyelisihinya."

Pasal: Tidak disyaratkan pelaksanaan shalat Jum'at di dalam bangunan, maka boleh dilaksanakan di tempat terbuka. Demikian pendapat Abu Hanifah.

Sementara itu, Asy-Syafi'i berkata, "Tidak boleh dilaksanakan kecuali di dalam bangunan, karena itu adalah kondisi saat warga kota dibolehkan mengqashar shalat, sehingga menyerupai orang yang jauh."

Menurut kami: Mush'ab bin Umar melaksanakan shalat Jum'at bersama kaum Anshar di Hazm An-Nabit yang terletak di lahan berbatu bani Bayadhah, yaitu di Naqi'. Naqi' adalah dasar tanah yang digunakan untuk menampung air sejenak, dan bila air terhimpun maka tumbuhlah ilalang. Itu adalah tempat pelaksanaan shalat Id, sehingga boleh juga digunakan untuk melaksanakan shalat Jum'at seperti masjid jami'. Lagipula, shalat Jum'at adalah shalat Id, sehingga boleh dilaksanakan di mushalla (tanah lapang yang digunakan untuk shalat) sebagaimana shalat Adhha (id). Juga karena hukum asalnya adalah

---

[95] HR. Al Bukhari (2/6), dan Abu Daud (1/ج 1068). Juwatsa adalah benteng milik Abdul Qais yang terletak di Bahrain.

tidak disyaratkan di dalam bangunan dan tidak dicantumkan pensyaratannya. Selain itu, tidak ada makna nash yang menunjukkan demikian, sehingga tidak disyaratkan begitu.

290. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila mereka tetap melaksanakan maka mereka mengulanginya sebagai shalat Zhuhur."

Penjelasan: Apa yang menjadi syarat wajibnya shalat Jum'at adalah juga syarat sahnya shalat Jum'at, sehingga bila mereka melaksanakan shalat Jum'at tapi tidak memenuhi sebagian syaratnya, maka shalat Jum'at mereka tidak sah, dan mereka diharuskan untuk melaksanakan shalat Zhuhur. Jumlah empat puluh orang untuk mensahkan shalat Jum'at mereka, tidak dapat dipenuhi dengan orang yang tidak berkewajiban melaksanakan Jum'at.

Sekadar terpenuhinya syarat tidak mesti menjadikannya sah, akan tetapi shalat Jum'at itu menjadi sah bagi orang yang tidak berkewajiban shalat Jum'at, bila ia mengikuti orang-orang yang berkewajiban melaksanakannya. Kewajiban itu bukan hanya karena ia adalah orang yang sah melaksanakan Jum'at, sebab shalat Jum'at juga diwajibkan atas selain warga kota yang mendengar adzan Jum'at (yakni mengikuti warga kota), namun tidak sah bila hanya dilaksanakan oleh mereka (non warga kota).

Pasal: Berlangsungnya syarat menurut kadar yang wajib pada kedua khutbah. Abu Hanifah mengatakan dalam suatu riwayat darinya, "Tidak disyaratkan bilangan (jamaah) pada keduanya, karena itu adalah dzikir yang mendahului shalat, sehingga tidak disyaratkan bilangan sebagaimana adzan."

Menurut kami: itu adalah dzikir di antara syarat-syarat shalat Jum'at, maka di antara syaratnya adalah bilangan seperti takbiratul ihram. Hal ini berbeda dengan adzan, karena adzan bukanlah syarat, melainkan pemberitahuan, dan pemberitahuan itu ditujukan bagi orang yang sedang tidak hadir. Adapun khutbah, maksudnya adalah peringatan dan wejangan yang diperuntukkan bagi orang yang hadir. Khutbah diambil dari kata *khithab*, sedangkan *khithab* ditujukan kepada yang hadir.

Berdasarkan ini, bila mereka (jamaah) bubar di tengah khutbah

kemudian kembali menghadirinya untuk kadar yang wajib, maka itu cukup bagi mereka. Namun bila tidak mencapai kadar yang wajib maka tidak cukup, kecuali mereka menghadiri kadar yang wajib, kemudian mereka bubar, lalu kembali lagi sebelum imam memulai shalat dengan jangka waktu yang tidak lama. Tapi jika waktunya lama [yakni waktu antara meninggalkan khutbah dan kembali] maka harus mengulangi khutbah jika waktunya mencukupi, karena mereka termasuk golongan yang wajib melaksanakan shalat Jum'at, sementara waktunya masih cukup bagi mereka, agar shalat Jum'at mereka sah. Adapun bila waktunya sempit, maka mereka shalat Zhuhur. Adapun tentang standar lama dan pendeknya waktu pemisah [yakni waktu antara meninggalkan khutbah dengan kembali] kembali pada adat yang berlaku.

Pasal: Berlangsungnya syarat-syarat berlaku pada semua shalat. Jika bilangannya kurang sebelum sempurna, maka menurut konteks perkataan Ahmad, shalat Jum'at tidak sempurna, seperti hilangnya kesucian. Ini juga merupakan salah satu pendapat Asy-Syafi'i, karena itu berarti telah kehilangan sebagian syarat shalat. Menurut kerangka pendapat Al Kharqi, bila mereka bubar setelah satu rakaat, maka itu bisa menyempurnakan Jum'at. Ini juga merupakan pendapat Malik.

Sementara itu, Al Muzani berkata, "Menurutku, sabda Nabi SAW, '*Barangsiapa mendapati satu rakaat dari shalat Jum'at, maka dia menambahkan rakaat lainnya.*'[96] juga karena mereka telah mendapatkan satu rakaat sehingga shalat Jum'at mereka sah, sebagaimana orang yang masbuq yang hanya mendapatkan satu rakaat (bersama imam). Juga karena bilangan (jamaah) adalah syarat yang dikhususkan bagi shalat Jum'at, sehingga tidak terlewat karena terlewatnya satu rakaat, sebagaimana bila masuk waktu Ashar sementara mereka telah shalat satu rakaat.

Abu Hanifah juga berkata, "Bila mereka bubar setelah shalat satu rakaat, maka shalat Jum'atnya disempurnakan, karena mereka telah mendapatkan rakaat terbesarnya, sama seperti ketika mereka mendapatinya lengkap dengan kedua sujudnya."

Ishak berkata, "Jika tersisa dua belas orang maka shalat

---

[96] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 56.

Jum'atnya disempurnakan, karena para sahabat Nabi SAW pernah meninggalkan beliau (yang sedang berdiri menyampaikan khutbah) kecuali dua belas orang, namun beliau tetap menyempurnakan shalat Jum'at tersebut."

Asy-Syafi'i berkata (dalam salah satu pendapatnya), "Bila tersisa dua belas orang, maka shalat Jum'atnya disempurnakan." Ini juga merupakan pendapat Ats-Tsauri, karena itu merupakan jumlah minimal untuk shalat Jum'at.

Abu Tsaur menceritakan darinya, "Bila hanya tersisa satu orang bersama imam, maka shalat Jum'at bisa dilaksanakan, karena dua orang pun bisa berjamaah."

Menurut kami: mereka tidak mendapatkan satu rakaat secara sempurna dengan syarat-syarat shalat Jum'at, seperti halnya jamaah bubar sebelum ruku pada rakaat pertama. Adapun ucapan mereka, "Mendapati rakaat terbesarnya," tidaklah tepat, karena orang yang tidak tertinggal ruku selain dua sujud dianggap mendapatkan rakaat terbesarnya.

Ucapan Asy-Syafi'i, "Tersisa bersamanya jumlah yang sah untuk berjamaah," tidaklah benar dan tidak sah, karena hal ini tidak cukup hanya dari permulaan, sehingga tidak cukup pula untuk kelanjutannya. Oleh karena itu, untuk semua argumen tadi, kami katakan, "Tidak dapat menyempurnakan shalat Jum'at."

Menurut kerangka ucapan Al Kharqi, kondisi itu membatalkan shalat Jum'at, dan harus diganti dengan shalat Zhuhur, kecuali memungkinkan untuk melaksanakan shalat Jum'at sekali lagi, maka mereka hendaknya mengulang.

Abu Bakar berkata, "Aku tidak mengetahui ada seorang pun yang berbeda pendapat dengan Ahmad, bahwa bila jumlahnya tidak tercapai ketika melaksanakan shalat dan khutbah, maka mereka mengulang shalat."

Menurut kerangka ucapan Abu Ishak bin Syaqila, mereka menyempurnakannya sebagai shalat Zhuhur. Ini juga merupakan pendapat Al Qadhi, dia berkata, "Ahmad telah menetapkannya ketika menyinggung tentang orang yang terdesak oleh padatnya jamaah sehingga tidak dapat melakukan gerakan shalat Jum'at hingga imam salam, yaitu bahwa dia menyelesaikannya menjadi shalat Zhuhur." Rincian kedua pandangan ini telah dikemukakan.

291. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika negerinya besar, sehingga memerlukan banyak masjid, maka pelaksanakan shalat Jum'at di semua masjidnya hukumnya boleh."

Penjelasan: Bila negerinya luas sehingga menyulitkan warganya untuk berkumpul di satu masjid dan kesulitan pula karena jauhnya tempat-tempat tinggal mereka, atau sempitnya masjid, tidak dapat menampung semua warganya, seperti Baghdad, Ashbahan, dan kota-kota besar lainnya, maka shalat jamaah boleh dilaksanakan di sejumlah masjid yang diperlukan. Demikian menurut pendapat Atha`.

Abu Yusuf juga membolehkan hal itu di Baghdad, namun tidak untuk kota lainnya, karena di sana *hudud* (hukuman bagi pelanggaran) juga dilaksanakan di dua tempat, maka shalat Jum'at juga boleh dilaksanakan di tempat dilaksanakannya hudud.

Rincian pendapat (Abu Yusuf): Bila ada negeri lainnya yang melaksanakan *hudud* (hukuman bagi pelanggaran) di dua tempat, maka shalat Jum'at pun boleh dilaksanakan di dua tempat tersebut, karena shalat Jum'at dilaksanakan di tempat pelaksanakan *hudud*. Ini pendapat Ibnu Al Mubarak.

Sementara Abu Hanifah, Malik, dan Asy-Syafi'i berkata, "Shalat Jum'at tidak boleh dilaksanakan di lebih dari satu tempat di suatu negeri, karena Nabi SAW tidak pernah melaksanakannya kecuali di satu masjid. Demikian juga para khalifah setelah beliau. Seandainya itu boleh maka mereka pasti tidak akan membiarkan masjid-masjid. Sampai-sampai Ibnu Umar berkata, 'Shalat Jum'at tidak dilaksanakan kecuali di masjid agung, tempat imam (pemimpin) melaksanakan shalat'."

Menurut kami: shalat Jum'at adalah shalat yang disyariatkan untuk berkumpul dan khutbah, maka bila memang diperlukan banyak tempat, boleh dilaksanakan di banyak tempat, seperti halnya shalat Id. Telah diriwayatkan secara autentik, bahwa Ali RA berangkat pada hari Id menuju mushalla (lapangan terbuka tempat pelaksanaan shalat), dan menunjuk Abu Ma'ud Al Badari untuk mengimami golongan yang lemah.

Nabi SAW pernah meninggalkan pelaksanaan dua Jum'at, karena mereka tidak memerlukan salah satunya. Selain itu, para sahabat juga merasa perlu mendengarkan khutbah beliau dan

menghadiri Jum'atnya walaupun tempat tinggal mereka jauh, karena beliau adalah penyampai risalah Allah *Ta'ala* dan penentu hukum. Namun karena kondisi kota-kota menuntut banyak tempat pelaksanaan shalat, maka boleh-boleh saja melaksanakannya di banyak tempat, dan itu tidak ada yang mengingkari, sehingga menjadi ijma.

Ucapan Ibnu Umar, bahwa shalat Jum'at tidak dilaksanakan di masjid-masjid kecil, maksudnya adalah meninggalkan masjid besar. Adapun kaitannya dengan tempat pelaksanaan *hudud*, tidak ada landasannya.

Abu Daud berkata, "Aku mendengar Ahmad berkata, '*Hadd* apa yang pernah dilaksanakan di Madinah? Yang mendahului Mush'ab bin Umair yang ketika itu bersembunyi di suatu rumah, lalu dilaksanakan shalat Jum'at bersama mereka, saat itu jumlah mereka empat puluh orang'."

Pasal: Jika tidak ada kebutuhan (untuk membanyakkan tempat pelaksanaan shalat Jum'at) maka tidak boleh melaksanakannya di lebih dari satu tempat. Jika cukup dengan dua tempat maka tidak boleh melaksanakannya di tempat ketiga dan seterusnya. Mengenai hal ini, kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat, hanya saja pernah dikatakan kepada Atha`, "Warga Bashrah tidak cukup ditampung di masjid agung." Dia berkata, "Setiap kaum ada masjid tempat mereka melaksanakan shalat Jum'at." Ini menunjukkan keharusan melaksanakan shalat Jum'at di masjid agung.

Namun pendapat jumhur lebih utama, karena tidak ada riwayat dari Nabi SAW dan para khalifahnya yang menunjukkan bahwa mereka melaksanakan shalat Jum'at lebih dari satu tempat bila kondisinya tidak menuntut demikian. Lagipula, tidak boleh menetapkan hukum sesuai kondisi tanpa berdasarkan dalil. Bila mereka melaksanakan dua shalat Jum'at di satu kota tanpa ada kebutuhan [yakni dilaksanakan di dua tempat padahal kondisinya tidak membutuhkan demikian], yang salah satunya dipimpin oleh imam [pemimpin mereka], maka shalat Jum'at itulah yang sah, baik dilaksanakan lebih dulu maupun belakangan. Sedangkan shalat Jum'at yang satunya lagi batal, karena menghukumi batalnya shalat Jum'at

yang dilaksanakan oleh imam [pemimpin] berarti pembangkangan terhadapnya dan menyia-nyiakan shalat Jum'atnya beserta orang-orang yang shalat bersamanya. Bila yang lain dianggap sah, maka bisa menimbulkan masalah lain, yaitu bila ada empat puluh orang yang hendak menuju tempat shalat warga suatu negeri, maka mereka bisa melaksanakannya sendiri [tanpa ikut dengan warga lainnya], yaitu mereka [yang empat puluh orang itu] bekumpul di suatu tempat lalu mendahului warga negeri tersebut dalam melaksanakan shalat Jum'at.

Ada juga yang berkata, "Yang lebih dulu adalah yang sah, karena shalatnya tidak didahului oleh sesuatu yang merusaknya [yang membatalkannya], dan setelah sah tidak dapat dirusak oleh yang setelahnya." Pendapat pertama lebih benar, berdasarkan yang telah kami kemukakan tadi. Jika salah satunya dilaksanakan di masjid agung, sementara yang lain dilaksanakan di tempat kecil yang tidak dapat menampung semua orang yang shalat, atau tidak memungkinkan bagi mereka untuk melaksanakan shalat Jum'at di tempat tersebut karena dikhususkan bagi sultan dan pasukannya, atau lainnya, atau salah satunya dilaksanakan di pusat negeri (ibu kota) dan yang satunya lagi di pinggiran kota, maka untuk kondisinya seperti ini, shalat mereka sah, sedangkan yang lain tidak sah.

Demikian pendapat Malik, dia berkata, "Aku tidak memandang adanya shalat Jum'at kecuali bagi warga pusat negeri (ibu kota)." Ini, karena kondisi-kondisi tersebut merupakan kelebihan yang menuntut untuk didahulukan, sehingga lebih didahulukan seperti halnya shalat Jum'at imam [pemimpin besar].

Kemungkinan juga shalat yang lebih dulu dilaksanakan itulah yang sah, sedangkan yang dilaksanakan belakangan tidak sah, karena izin imam [pemimpin besar] berlaku, dan (izin imam) itu disyaratkan dalam salah satu dari dua riwayat. Jika salah satunya tidak mempunyai kelebihan, yang keduanya sama-sama diizinkan atau salah satunya tidak diizinkan, sementara kedua tempat pelaksanaannya sama-sama memungkinkan untuk pelaksanaan shalat Jum'at, maka yang lebih dulu dilaksanakan itulah yang sah, karena shalat tersebut telah memenuhi persyaratannya dan tidak dicampuri oleh sesuatu yang dapat membatalkannya, dan tidak didahului oleh sesuatu yang tidak dibutuhkan, sedangkan yang kedua batal karena dilaksanakan di kota yang sama yang telah dilaksanakan shalat Jum'at yang sah yang tidak

memerlukan pelaksanaan lainnya.

Maksud "yang lebih dulu" didasarkan pada lebih dulunya takbiratul ihram, karena ketika salah satunya telah takbiratul ihram, maka tidak boleh ada takbiratul ihram di tempat lainnya [di wilayah yang sama] karena tidak diperlukan. Jika takbiratul ihramnya bersamaan maka keduanya batal, karena tidak mungkin keduanya sama-sama sah, dan tidak mungkin pula salah satunya membatalkan yang lain, sehingga keduanya batal, seperti menikahi dua perempuan yang bersaudara, atau seperti dua wali yang menikahkan dua laki-laki berbeda [dengan seorang perempuan] bila tidak diketahui mana yang lebih dulu menikahkan atau tidak diketahui kejadian keduanya, maka keduanya batal, karena sudah pasti salah satunya batal, namun tidak diketahui secara pasti mana yang batal itu, dan yang satunya lagi tidak lebih utama daripada yang batal [karena tidak diketahui secara pasti mana yang batal]. Bila kita mengetahui rusaknya salah satu shalat Jum'at karena dilaksanakan bersamaan, maka [yang rusak itu] harus diulangi bila memungkinkan, yaitu bila masih tersedianya waktu, karena di kota tersebut berarti belum dilaksanakan shalat Jum'at yang sah sementara waktunya masih cukup untuk melaksanakan.

Seperti halnya bila mereka sama sekali belum melaksanakan shalat dan keduanya sama-sama yakin bahwa salah satunya sah, namun tidak mengetahui secara pasti mana yang sah. Jadi, mereka hanya boleh melaksanakan shalat Zhuhur, karena kota tersebut [kedua kelompoknya] meyakini gugurnya kewajiban shalat Jum'at karena ada shalat yang lebih dulu dilaksanakan diantara keduanya. Oleh karena itu, tidak boleh dilaksanakan Jum'at di dalamnya seperti halnya bila kita telah mengetahuinya.

Al Qadhi berkata, "Kemungkinan mereka boleh melaksanakan shalat Jum'at lainnya, karena kami menghukumi rusaknya kedua shalat Jum'at tersebut. Jadi, seolah-olah warga kota tersebut belum melaksanakan shalat Jum'at yang sah."

Pendapat pertama adalah pendapat yang benar, karena shalat yang sah tidak rusak dengan sendirinya, hanya saja tidak dapat memastikan status hukum sah tersebut secara pasti pada salah satunya karena tidak diketahui secara pasti.

Jadi, semua ini seperti bila dua orang wali menikahkan dua orang laki-laki dengan perempuan yang sama, yang salah satunya

telah dinikahkan lebih dulu, sementara yang kedua tidak mengetahui. Jadi, pada kasus seperti ini tidak berlaku penetapan sahnya terhadap salah satunya. Sedangkan hukum nikahnya bagi perempuan tersebut tetap berlaku, yaitu tidak boleh menikah dengan laki-laki lain.

Bila kita tidak mengetahui kronologi kejadian persisnya, maka yang lebih utama adalah tidak melaksanakan shalat Jum'at, karena yang pasti adalah sahnya yang pertama, namun terjadinya bersamaan, yang takbiratul ihram salah satunya tidak lebih dulu dari yang lain dengan jarak yang cukup jauh.

Bila kejadiannya sangat jarang, maka dihukumi tidak ada, karena bila kita ragu tentang terpenuhi atau tidaknya syarat pelaksanaan shalat Jum'at, maka tidak boleh dilaksanakan. Kemungkinannya: mereka boleh melaksanakannya, karena kita tidak meyakini sesuatu yang menghalangi sahnya shalat. Pendapat pertama lebih utama.

Pasal: Bila telah takbiratul ihram untuk shalat Jum'at, lalu pada pertengahan shalat baru jelas bahwa di kota tersebut telah dilaksanakan shalat Jum'at, maka shalat Jum'at tersebut [yang sedang dilaksanakan] batal, dan mereka harus menggantinya dengan melaksanakan shalat Zhuhur, karena kita ketahui bahwa takbiratul ihram dilakukan pada waktu yang sebenarnya tidak boleh melakukan takbiratul ihram untuk shalat Jum'at. Oleh karena itu, shalat Jum'at tidak sah. Hal ini seperti nyata-nyata takbiratul ihram setelah masuknya waktu Ashar.

Al Qadhi berkata, "Dianjurkan untuk menggantinya dengan shalat Zhuhur." Ini di antara perkataannya yang menunjukkan bolehnya menyempurnakan shalat tersebut menjadi shalat Zhuhur sebagai kiasan pada orang yang masbuq yang hanya mendapatkan bagian kurang dari satu rakaat, sebagaimana bila telah takbiratul ihram untuk shalat Jum'at, lalu jumlah jamaahnya berkurang [dari jumlah minimal] sebelum selesainya shalat, dan perbedaannya cukup jelas. Namun yang ini, takbiratul ihram dilaksanakan pada waktu yang sebenarnya tidak sah untuk melakukan shalat Jum'at. Masalah pokok yang menjadi landasan kiasan tadi berbeda dengan masalah ini.

Pasal: Jika warga suatu desa yang berada di sebelah kota,

mendengar adzan (dari kota tersebut) lalu mereka melaksanakan shalat Jum'at di sana, maka shalat Jum'at warga kota tidak batal, karena mereka [warga desa] berada di luar kota tersebut, sedangkan shalat Jum'at orang kota mempunyai kelebihan karena dilaksanakan di kota tersebut. Jika ada dua kota berdekatan yang masing-masing warga dari keduanya bisa mendengar adzan dari kedua kota tersebut, seperti warga Mesir dan Kairo, maka shalat Jum'at yang satu tidak membatalkan shalat Jum'at lainnya.

Begitu juga dua desa yang berdekatan, karena bagi masing-masing kaum dari mereka berlaku hukum tersendiri, dengan dalih, bahwa shalat Jum'at salah satu kelompok dari keduanya, jumlah jamaahnya tidak dipenuhi oleh kelompok lainnya, dan tidak wajib shalat Jum'at atas mereka dengan melengkapkan jumlah dari kelompok lainnya, namun mereka diharuskan berangkat dan tidak dilaksanakan shalat Jum'at (di tempatnya), sehingga mereka seperti halnya warga suatu wilayah yang letaknya dekat dari kota.

292. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak ada kewajiban Jum'at atas musafir, budak, dan wanita."

Ada dua riwayat dari Abu Abdillah *rahimahullah* tentang budak: *Pertama*, shalat Jum'at wajib atasnya. *Kedua*, shalat Jum'at tidak wajib atasnya. Sedangkan wanita, tidak ada perbedaan pendapat, bahwa shalat Jum'at tidak wajib atasnya.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Semua ahli ilmu yang kami kenal telah sepandapat bahwa tidak wajib shalat Jum'at atas wanita." Karena, wanita tidak termasuk golongan yang harus menghadiri perkumpulan kaum laki-laki, maka tidak wajib berjamaah atas mereka. Adapun musafir, mayoritas ahli ilmu berpendapat tidak ada kewajiban shalat Jum'at atasnya. Demikian yang dikatakan oleh Malik pada warga Madinah, Ats-Tsauri pada warga Irak, Asy-Syafi'i, Ishak, Abu Tsaur, dan begitu pula yang diriwayatkan dari Atha`, Umar bin Abdul Aziz, Al Hasan, dan Asy-Sya'bi. Diceritakan dari Az-Zuhri dan An-Nakha'i, bahwa shalat Jum'at diwajibkan atas musafir, karena shalat berjamaah juga diwajibkan atasnya, maka apalagi shalat Jum'at.

Menurut kami: Nabi SAW pernah bepergian (musafir) dan beliau tidak melaksanakan shalat Jum'at di perjalanannya. Ketika haji Wada' di Arafah pada hari Jum'at, beliau shalat Zhuhur dan Ashar

dengan menjamak keduanya, dan beliau tidak melaksanakan shalat Jum'at.

Para khalifah Rasyidin RA juga pernah bepergian (musafir) dalam melaksanakan haji dan lainnya, dan tidak seorang pun dari mereka yang melaksanakan shalat Jum'at dalam perjalanannya. Begitu pula para sahabat Nabi SAW lainnya setelah mereka. Ibrahim berkata, "Mereka tinggal di desa Rayy selama satu tahun lebih, sedangkan di Sijistan selama dua tahun. Selama itu mereka tidak melaksanakan shalat Jum'at dan tidak pula tasyriq (Id)."

Diriwayatkan dari Al Hasan dari Abdurrahman bin Samurah, dia berkata, "Aku tinggal bersamanya selama beberapa tahun di Kabil dengan mengqashar shalat dan tidak melaksanakan shalat Jum'at." (Keduanya diriwayatkan oleh Sa'id).

Anas pernah tinggal di Tisabur selama satu atau dua tahun, dan selama itu dia tidak melaksanakan shalat Jum'at. Demikianlah yang dikatakan oleh Ibnu Al Mundzir. Ini merupakan ijma di samping Sunnah yang pasti, maka tidak ada peluang untuk menyelisihinya.

Pasal: Adapun tentang hambasahaya (budak), ada dua riwayat: *Pertama*, tidak diwajibkan shalat Jum'at atasnya. Ini pendapat orang-orang yang telah kami sebutkan pada bahasan shalat Jum'at bagi musafir. *Kedua*, diwajibkan shalat Jum'at atasnya namun tidak boleh berangkat (untuk shalat Jum'at) tanpa izin majikannya. Demikian yang dinukil oleh Al Marwazi dan dipilih oleh Abu Bakar serta dikemukakan oleh segolongan ulama, hanya saja hambasahaya boleh meninggalkannya bila dilarang oleh majikannya. Mereka berdalih dengan firman Allah *Ta'ala*,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ

"Hai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat pada hari Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah." (Qs. Al Jumu'ah [62]: 9). Karena, berjamaah juga diwajibkan atasnya, sementara shalat Jum'at lebih ditekankan lagi.

Diceritakan dari Al Hasan dan Qatadah, bahwa shalat Jum'at diwajibkan atas hambasahaya yang menyetorkan penghasilan, karena hak majikan terhadapnya telah berubah menjadi hak terhadap harta, sehingga seperti orang yang berutang.

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Thariq bin Syihab dari Nabi SAW, beliau bersabda,

الْجُمُعَةُ حَقٌّ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ إِلاَّ أَرْبَعَةً: عَبْدٌ مَمْلُوكٌ، أَوْ امْرَأَةٌ، أَوْ صَبِيٌّ، أَوْ مَرِيضٌ.

"*(Shalat) Jum'at adalah kewajiban setiap muslim, kecuali empat (golongan): hambasahaya, atau wanita, atau anak kecil, atau orang yang sedang sakit.*"[97] (HR. Abu Daud).

Abu Daud berkata, "Thariq memang pernah melihat Nabi SAW, namun tidak pernah mendengar dari beliau, tapi dia termasuk sahabat beliau."

Diriwayatkan dari Jabir, bahwa Rasulullah SAW bersabda, "*Barangsiapa beriman kepada Allah dan Hari Akhir, maka dia hendaknya berkewajiban melaksanakan shalat Jum'at, kecuali orang yang sedang sakit, musafir, wanita, anak kecil, atau hambasahaya.*" (HR. Ad-Daraquthni)[98].

Diriwayatkan dari Tamim Ad-Dari, dia berkata, "Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda, '*Shalat Jum'at adalah wajib, kecuali atas lima golongan: wanita, anak kecil, orang yang sedang sakit, musafir, atau hambasahaya*'."[99] (HR. Raja` bin Al Murajja Al Ghifari di dalam kitab *Sunan*-nya). Juga karena diharuskan berangkat shalat Jum'at walaupun dari tempat yang jauh, sehingga tidak diwajibkan atasnya sebagaimana haji dan jihad.

Selain itu, dia adalah hambasahaya yang dimanfaatkan dan tertahan oleh majikannya, menyerupai orang yang tertahan dengan utang. Juga karena bila diwajibkan atasnya, tentu dia boleh berangkat menuju shalat Jum'at tanpa seizin majikannya, dan majikannya tidak berhak melarangnya sebagaimana pada pelaksanaan kewajiban-kewajiban lainnya. Ayat tadi dikhususkan bagi mereka yang mempunyai udzur, dan ini termasuk diantaranya.

---

[97] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 3.

[98] HR. Ad-Daraquthni (2/3), isnadnya *dha'if*. Di dalam sanadnya terdapat Ibnu Lahi'ah dan Mu'adz bin Muhammad Al Anshari, keduanya *dha'if*.

[99] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/183), isnadnya *dha'if*.

Pasal: Budak *mukatab*[•] dan budak *mudabbar*[••] sehubungan dengan pelaksanaan Jum'at, hukum keduanya sama, yaitu sebagai budak yang dimiliki, karena keduanya masih berstatus budak. Begitu pula budak yang sebagian telah merdeka, karena hak majikannya terkait dengan bagian yang masih berstatus budak. Tidak wajib atasnya sesuatu yang telah digugurkan dari budak.

Pasal: Jika seorang musafir tinggal di suatu tempat, yang tidak membolehkannya mengqashar shalat, namun dia tidak bermaksud menetap, seperti orang yang sedang menuntut ilmu atau berjaga (dalam tugas militer) atau sebagai pedagang yang tinggal selama beberapa waktu untuk menjual barangnya atau membeli sesuatu yang hanya bisa dilakukan dalam waktu yang lama, maka ada dua pandangan:

Pertama, dia terkena kewajiban melaksanakan shalat Jum'at karena keumuman ayat tadi dan indikasi khabar-khabar yang telah kami riwayatkan, sebab Nabi SAW telah mewajibkannya selain atas lima golongan yang dikecualikan, sedangkan dia tidak termasuk di dalam golongan yang dikecualikan itu.

Kedua, dia tidak wajib melaksanakan shalat Jum'at, karena dia bukan penduduk tetap di situ, sedangkan menetap merupakan syarat wajib shalat Jum'at. Juga karena dia tidak berniat menetap untuk selamanya di tempat tersebut, sehingga ia seperti halnya peduduk suatu desa yang hanya tinggal pada musim panas dan meninggalkannya pada musim dingin. Juga karena mereka yang hanya tinggal selama satu atau dua tahun tidak melaksanakan shalat Jum'at dan tidak pula tasyriq (Id), yakni tidak melaksanakan shalat Jum'at dan shalat Id.

Jika kami katakan, "Wajib melaksanakan shalat Jum'at", maka

[•] Budak *mukatab* adalah budak yang dimerdekakan oleh pemiliknya karena ia memberikan sejumlah uang kepada pemiliknya dengan cara mencicilnya dalam jumlah tertentu. Pemiliknya membuat catatan pembayarannya dan jika budak tersebut telah melunasi cicilan kemerdekaan dirinya pada waktunya maka ia menjadi orang yang merdeka.

[••] Budak *mudabbar*, dari *tadbir*, yaitu adalah mengaitkan kemerdekaan seorang budak dengan kematian tuannya (pemiliknya), seperti pemilik budak berkata kepada budaknya, "Kamu merdeka setelah kematianku." Jika pemilik budak tersebut meninggal dunia maka budaknya merdeka.

konotasinya mengindikasikan bahwa itu tidak sah karena tidak ada status menetap yang merupakan syarat sahnya.

Pasal: Tidak diwajibkan shalat Jum'at atas orang yang dalam perjalanan menuju pelaksanaan shalat Jum'at terhalangi oleh hujan yang membasahi atau becek yang sulit dilewati

Diceritakan dari Malik, bahwa dia tidak menganggap hujan sebagai udzur untuk meninggalkan shalat Jum'at.

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa dia berkata pada muadzinnya pada hari Jum'at ketika turun hujan, "Jika engkau telah mengucapkan '*Asyhadu anna muhammadar rasuulullah*', janganlah engkau ucapkan '*Hayya 'alash shalaah*', akan tetapi ucapkanlah, '*Shalluu fii buyuutikum*' [shalatlah di rumah masing-masing]. Namun tampaknya orang-orang mengingkarinya, maka Ibnu Abbas berkata, 'Apakah kalian heran terhadap hal ini? Ini pernah dilakukan oleh orang yang lebih baik daripadaku [maksudnya adalah Nabi SAW]. Sesungguhnya shalat Jum'at adalah suatu kewajiban, namun aku tidak mau menyuruh kalian keluar (rumah) untuk itu sehingga kalian berjalan di atas (jalanan) yang berlumpur dan becek'." (HR. Muslim).

Juga karena kondisi tersebut merupakan udzur yang membolehkan meninggalkan shalat berjamaah sehingga menjadi udzur dalam meninggalkan shalat Jum'at, seperti halnya orang yang sedang sakit. Jadi, kewajiban melaksanakan shalat Jum'at bisa gugur karena udzur yang bisa menggugurkan kewajiban melaksanakan shalat berjamaah. Kami telah menyebutkan udzur-udzur tersebut pada bagian akhir sifat shalat, dan kami menyinggung tentang hujan di sini karena adanya perbedaan pendapat.

Pasal: Shalat Jum'at diwajibkan atas orang buta.

Abu Hanifah berkata, "Tidak wajib atasnya."

Menurut kami: keumuman ayat, khabar-khabar tadi, sabda beliau, "*Shalat Jum'at adalah wajib kecuali atas empat golongan,*"[100] serta dalil-dalil yang telah kami kemukakan yang mewajibkan shalat berjamaah, berlaku pula terhadapnya.

---

[100] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/7), Muslim (1/Musafirin/26/485), Abu Daud (1/ح 1066), dan Ibnu Majah (1/ح 939).

293. Masalah: Dia berkata, "Bila mereka menghadirinya maka itu cukup bagi mereka. Maksudnya, shalat Jum'at mereka telah cukup sehingga tidak perlu melaksanakan shalat Zhuhur, dan kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat dalam masalah ini."

Ibnu Al Mundzir[101] berkata, "Semua ahli ilmu yang kami kenal telah sepakat bahwa shalat Jum'at tidak diwajibkan atas kaum wanita. Mereka juga sepakat bahwa bila kaum wanita ikut hadir lalu shalat Jum'at, maka itu cukup bagi mereka [sehingga tidak lagi harus melaksanakan shalat Zhuhur], karena pengguguran kewajiban shalat Jum'at atas wanita merupakan bentuk keringanan bagi mereka, sehingga bila mereka mampu menanggung kesulitannya lalu melaksanakannya, maka itu cukup bagi mereka, seperti halnya orang yang sedang sakit."

Pasal: Yang lebih utama bagi musafir adalah menghadiri shalat Jum'at, karena itu lebih sempurna. Adapun budak, bila majikannya mengizinkannya, maka itu lebih utama baginya, agar dia bisa mendapat keutamaan shalat Jum'at, pahala shalat Jum'at serta terlepas dari perbedaan pendapat. Bila majikannya melarangnya, maka dia tidak boleh menghadirinya, kecuali kami mengatakan dia wajib menghadirinya.

Adapun wanita, jika telah berumur maka tidak apa-apa menghadirinya, sedangkan bila masih muda maka dia boleh menghadirinya, namun shalat keduanya [yakni wanita yang sudah berumur dan yang masih muda] di rumah masing-masing lebih baik bagi mereka, sebagaimana diriwayatkan dalam khabar, "*Namun rumah-rumah mereka lebih baik bagi mereka.*"[102]

Abu Amru Asy-Syaibani[103] berkata, "Aku melihat Ibnu Mas'ud menyuruh keluar kaum wanita dari masjid agung pada hari Jum'at sambil berkata, 'Pulanglah kalian ke rumah masing-masing, itu lebih baik bagi kalian'."

---

[101] Lihat *Al Ijma'* karya Ibnu Al Mundzir (hal. 26).

[102] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 52.

[103] Namanya adalah Sa'd bin Iyas Al Kufi, dari bani Syaibah bin Tsa'labah bin Ukabah. Dia pernah hidup pada masa jahiliyah dan hampir menjadi sahabat. Perkiraanku, dia meninggal pada masa Khalifah Al Walid bin Abdul Malik. *Tahdzib As-Sair* (445).

Pasal: Shalat Jum'at tidak sah bila terdiri dari golongan yang tidak diwajibkan melaksanakannya dari keempat golongan tadi, dan tidak sah menjadi imamnya.

Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i berkata, "Hambasahaya dan musafir boleh menjadi imam pada shalat Jum'at."

Sementara Malik sependapat mengenai musafir, diceritakan dari Abu Hanifah, bahwa shalat berjamaah sah dilakukan bersama para budak dan para musafir, karena mereka juga kaum laki-laki sehingga shalat Jum'at bersama mereka."

Menurut kami: mereka tidak temasuk golongan yang berkewajiban melaksanakan shalat Jum'at, sehingga shalat Jum'at tidak sah bila hanya dilaksanakan oleh mereka. Mereka juga tidak boleh mengimami shalat Jum'at, seperti halnya kaum wanita dan anak-anak. Juga karena shalat Jum'at bisa sah dengan keberadaan mereka bila mereka hanya mengikuti orang-orang yang karena mereka itulah shalat Jum'at menjadi sah.

Bila dilaksanakan bersama mereka, dan di antara mereka ada para pemimpin, maka (dalam pelaksanaan Jum'at) statusnya menjadi pengikut, lalu pelaksanaannya dipimpin oleh orang merdeka yang mukim. Bila shalat Jum'at dipimpin oleh mereka, maka mereka melaksanakannya sendiri seperti halnya orang-orang merdeka yang mukim. Analogi mereka tidak tepat dengan dalil kaum wanita dan anak-anak.

Pasal: Orang yang sedang sakit dan orang yang terhalangi oleh udzur berupa hujan atau rasa takut, bila memang mampu menghadirinya, maka wajib atasnya dan shalat Jum'at pun sah dengan itu serta sah pula untuk menjadi imamnya. Itu karena gugurnya kewajiban shalat Jum'at dari mereka hanya terjadi bila ada kesulitan dalam menempuh perjalanan menuju tempat pelaksanaan shalat. Jadi, bila mereka mampu mengatasinya, berarti telah hilang kesulitannya, sehingga shalat Jum'at tetap wajib atas mereka sebagaimana orang-orang yang berudzur lainnya [yang telah hilang udzurnya].

294. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Orang yang telah melaksanakan shalat Zhuhur pada hari Jum'at, yang sebenarnya termasuk golongan yang wajib menghadiri shalat Jum'at, bila dia melaksanakan shalat Zhuhur sebelum shalatnya imam, maka dia mengulangi shalat Zhuhur setelah shalatnya imam."

Maksudnya adalah, orang yang sebenarnya wajib melaksanakan shalat Jum'at, bila dia melaksanakan shalat Zhuhur sebelum imam melaksanakan shalat Jum'at, maka shalat Zhuhurnya tidak sah, dan dia harus berangkat untuk shalat Jum'at bila diperkirakan bisa mendapatkannya, karena shalat Jum'at wajib atasnya. Bila dia mendapatinya maka dia ikut melaksanakannya, namun bila [ketika sampai di masjid] sudah tertinggal, maka dia melaksanakan shalat Zhuhur lagi. Bila dia memperkirakan tidak akan mendapatinya [misalnya karena tempatnya jauh] maka dia menunggu sampai yakin imam telah selesai shalat Jum'at, kemudian barulah dia shalat Zhuhur lagi. Ini pendapat Malik, Ats-Tsauri, dan Asy-Syafi'i dalam pendapat barunya.

Sedangkan Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i dalam pendapat lamanya menyatakan, "Shalat Zhuhur sebelum shalatnya imam adalah sah." Itu karena shalat Zhuhur adalah kewajiban yang ditetapkan waktunya berdasarkan tanda yang sama pada semua hari, sedangkan shalat Jum'at adalah penyetaranya dan menggantikan posisinya. Oleh karena itu, bila berhalangan shalat Jum'at maka harus melaksanakan shalat Zhuhur, dan orang yang telah melaksanakan shalat Zhuhur berarti telah melaksanakan yang pokok, sehingga itu telah mencukupinya, sebagaimana hari-hari lainnya.

Abu Hanifah berkata, "Diharuskan baginya berangkat menuju shalat Jum'at. Jika dia telah berangkat maka shalat Zhuhurnya [yang telah dilaksanakan itu] menjadi batal. Tapi bila tidak berangkat maka itu sudah mencukupinya."

Menurut kami: dengan begitu dia melaksanakan shalat yang tidak diwajibkan atasnya dan meninggalkan yang diwajibkan atasnya, sehingga shalatnya itu tidak sah, sebagaimana bila dia melaksanakan shalat Ashar sebagai pengganti Zhuhur. Tidak ada perbedaan pendapat bahwa dia termasuk *mukhathab* (yang diseru dan berkewajiban) untuk melaksanakan shalat Jum'at sehingga gugur darinya kewajiban shalat

Zhuhur, sebagaimana halnya bila tempat tinggalnya jauh. Hal ini telah ditunjukkan oleh nash dan ijma.

Juga tidak ada perbedaan pendapat bahwa dia berdosa karena meninggalkannya dan karena tidak berangkat menuju tempat pelaksanaannya. Hal ini berkonsekuensi bahwa dia tidak termasuk yang berkewajiban melaksanakan shalat Zhuhur, karena tidak ada yang diwajibkan melakukan dua jenis shalat pada waktu yang sama.

Juga telah disepakati bahwa seseorang menjadi berdosa lantaran telah meninggalkan shalat Jum'at walaupun melaksanakan shalat Zhuhur, namun tidak berdosa bila melaksanakan shalat Jum'at dan tidak melaksanakan shalat Zhuhur. Yang wajib adalah shalat yang bila ditinggalkan menjadi berdosa, sedangkan shalat yang bila ditinggalkan tidak berdosa adalah yang tidak wajib.

Ucapan mereka, bahwa shalat Zhuhur adalah kewajiban yang ditetapkan waktunya, tidaklah benar, sebab seandainya hukum asalnya demikian maka harus dilaksanakan, dan bila ditinggalkan maka akan berdosa, dan tidak cukup hanya dengan melaksanakan shalat Jum'at bila memungkinkannya untuk melaksanakan shalat Zhuhur, karena pengganti itu tidak bisa menggantikannya kecuali yang digantinya itu udzur, berdasarkan dalil tentang semua jenis pengganti dengan yang menggantinya. Juga karena shalat Zhuhur itu, bila itu sah, maka tidak batal hanya karena berangkat untuk shalat lainnya, sebagaimana shalat-shalat lainnya yang sah.

Juga karena shalat itu, bila telah selesai dilaksanakan, maka tidak dapat dibatalkan oleh hal-hal lain yang bisa membatalkannya (sebelum selesai pelaksanaannya). Lalu, bagaimana mungkin bisa dibatalkan oleh sesuatu yang bukan pembatalnya, dan tidak ada syariat yang menunjukkannya demikian? Adapun bila tertinggal shalat Jum'at, maka beralih kepada shalat Zhuhur, karena shalat Jum'at tidak bisa diqadha, sebab tidak sah kecuali dengan memenuhi persyaratannya, dan persyaratan itu tidak ada dalam qadha.

Pasal: Jika telah melaksanakan shalat Zhuhur kemudian merasa ragu, apakah dia melaksanakannya sebelum shalatnya imam atau setelahnya, maka dia harus mengulangnya, karena hukum asalnya adalah tetapnya shalat dalam tanggungannya [yakni tetap menjadi kewajibannya sehingga seolah-olah belum dilaksanakan], sehingga

tidak terlepas darinya kecuali dengan keyakinan. Lagipula, dia melaksanakannya disertai dengan keraguan tentang syaratnya, maka menjadi tidak sah, seperti halnya bila dia melaksanakannya disertai dengan keraguan mengenai bersucinya. Bila dia melaksanakannya bersamaan dengan shalatnya imam, maka ini pun tidak sah, karena dia melaksanakannya sebelum selesainya imam, sama seperti melaksanakan sebelum imam pada waktu yang diketahui bahwa dia tidak akan mendapatkannya.

Pasal: Orang yang tidak berkewajiban melaksanakan shalat Jum'at, seperti musafir, hambasahaya, wanita, orang yang sedang sakit, dan orang-orang yang udzur lainnya, boleh melaksanakan shalat Zhuhur sebelum shalatnya imam menurut pendapat mayoritas ulama. Sementara Abu Bakar Abdul Aziz berkata, "Tidak sah shalatnya bila dilaksanakan sebelum imam, karena dia tidak meyakini berlanjutnya udzur tersebut [hingga shalatnya imam], sehingga shalatnya tidak sah seperti halnya udzur-udzur lainnya."

Menurut kami: orang semacam itu tidak termasuk golongan yang wajib melaksanakan shalat Jum'at, maka shalat Zhuhurnya sah, seperti halnya orang yang tempat tinggalnya jauh dari lokasi pelaksanaan shalat Jum'at.

Ucapannya, "Tidak meyakini berlanjutnya udzur," menurut kami: adapun wanita, telah dimaklumi berlanjutnya udzur [yaitu udzur sebagai wanita], sedangkan yang lain, secara lahiriah udzurnya terus berlanjut dan hukum asalnya adalah terus berlanjut, sehingga seperti orang yang bertayamum lalu shalat pada awal waktu, dan orang sakit yang shalat sambil duduk. Dikarenakan ini telah pasti, maka bila dia melaksanakan shalat Zhuhur lalu berangkat menuju shalat Jum'at, hal itu tidak membatalkan shalat Zhuhurnya, sedangkan shalat Jum'atnya menjadi *nafilah* (shalat sunah atau tambahan) baginya, baik udzurnya telah hilang maupun masih ada.

Abu Hanifah berkata, "Shalat Zhuhurnya batal dengan keberangkatannya menuju shalat Jum'at, sebagaimana shalat Zhuhur yang dilaksanakan sebelumnya."

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Al Aliyah, dia berkata, "Aku tanyakan kepada Abdullah bin Ash-Shamit, '(Haruskah) kami shalat Jum'at di belakang para pemimin

yang mengkhirkan shalat?' Dia menjawab, 'Aku pernah bertanya kepada Abu Dzar tentang hal itu, lalu dia berkata, 'Aku pernah bertanya kepada Rasulullah SAW tentang hal itu, lalu beliau bersabda, "*Laksanakanlah shalat pada waktunya dan jadikanlah shalat kalian yang bersama mereka sebagai shalat nafilah (shalat sunah).*"[104]

Dalam lafazh lain disebutkan, "*Bila engkau mendapatinya bersama mereka maka laksanakanlah, karena sesungguhnya itu adalah nafilah (sunah) bagimu.*"* Juga karena bila shalat tersebut sah, maka telah menggugurkan kewajibannya dan melepaskannya dari beban itu, sehingga seperti melaksanakan shalat Zhuhur sendirian kemudian berangkat untuk melaksanakan shalat berjamaah.

Yang lebih utama adalah tidak melaksanakan shalat kecuali setelah shalatnya imam, sehingga terlepas dari perbedaan pendapat, dan juga karena ada kemungkinan telah hilang udzurnya sehingga bisa mendapatkan shalat Jum'at.

Pasal: Tidak dimakruhkan bagi yang tertinggal shalat Jum'at atau bagi yang tidak termasuk golongan yang diwajibkan melaksanakannya, untuk melaksanakan shalat Zhuhur secara berjamaah jika keamanannya terjamin dari cap menentang imam dan cap membenci shalat bersamanya, atau cap berpendapat harus mengulang bila telah shalat bersama imam. Hal ini pernah dilakukan oleh Ibnu Mas'ud, Abu Dzar, Al Hasan bin Ubaidullah[105], dan Iyas bin Mu'awiyah.[106] Demikianlah menurut pendapat Al A'masy[107], Asy-Syafi'i, dan Ishak.

Sementara Al Hasan, Abu Qilabah, Malik, dan Abu Hanifah memakruhkannya, karena pada masa Nabi SAW banyak orang-orang

---

[104] Takhrijnya telah dikemukakan pada masalah nomor 251 (*).

* HR. Muslim (Masajid/2/238/448), Ibnu Majah (1/2256), dan Ahmad di dalam *Musnad*-nya (5/149, 161, 171).

[105] Al Hasan bin Ubaidullah bin Urwah Al Faqih Abu Urwah An-Nakha'i. Hampir tiga puluh hadits yang diriwayatkannya. Dia meninggal pada tahun 139 H. *Tahdzib As-Sair* (897).

[106] Iyas bin Mu'awiyah, Qadhi Bashrah, Al Allamah Abu Watsilah. Ada pepatah berkenaan dengan kecerdasan, kecerdikan, ketelitian, dan kepintarannya. Dia meninggal pada tahun 121 H. *Tahdzib As-Sair* (682).

[107] Yaitu Sulaiman bin Mahram, Imam Syaikhul Islam, gurunya para ahli qira'ah dan para ahli hadits, Abu Muhammad Al Asadi Al Kahili. Al A'masy meninggal pada tahun 147 H. Ada juga yang mengatakan tahun 148 H. *Tahdzib As-Sair* (953).

yang udzur, namun tidak ada khabar yang menyebutkan bahwa mereka melaksanakan shalat Zhuhur secara berjamaah seperti itu.

Menurut kami: Nabi SAW bersabda, "*Shalat berjamaah lebih utama dua puluh lima derajat daripada shalat sendirian.*"[108] Diriwayatkan juga dari Ibnu Mas'ud, bahwa dia pernah tertinggal shalat Jum'at, maka dia shalat bersama Alqamah dan Al Aswad.[109] Ahmad berdalih dengan itu dan diamalkan oleh orang-orang yang telah kami sebutkan tadi, Mutharrif[110], dan Ibrahim. Sementara Abdullah berkata, "Aku tidak heran jika orang-orang mengingkari hal ini.

Pada masa Nabi SAW memang tidak ada berita yang dinukil yang sampai kepada kita menyebutkan bahwa orang-orang udzur yang berkumpul perlu melaksanakan shalat berjamaah sendiri. Jika itu ada maka tidak akan dianjurkan untuk mengulanginya secara berjamaah di masjid Nabi SAW atau di masjid yang didalamnya dimakruhkan mengulangi pelaksanaan shalat berjamaah, sebab hal ini mengindikasikan ketidaksukaan terhadap shalat Jum'at, atau disinyalir dia berpandangan tidak boleh shalat di belakang imam tersebut, atau harusnya mengulang shalat bila telah shalat di belakang imam tersebut.

Hal ini juga berarti merendahkan imam tersebut, bahkan bisa jadi menimbulkan fitnah, atau karena ditakutkan akan menimbulkan mudharat terhadap imam tersebut atau lainnya. Jadi, shalatnya dilaksanakan di rumah atau di tempat lainnya yang dengan shalat tersebut tidak akan timbul kerusakan tersebut.

295. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Dianjurkan bagi yang hendak mendatangi shalat Jum'at untuk mandi, lalu mengenakan dua pakaian yang bersih dan wewangian."

Tidak ada perbedaan pendapat tentang dianjurkannya hal tersebut. Banyak sekali atsar yang *shahih* mengenai hal ini,

---

[108] Tarkhrijnya telah dikemukakan pada masalah nomor 242 (no. 148).

[109] HR. Abdurrazzaq di dalam *Al Mushannaf* (3/ج 5456).

[110] Mutharrif bin Asy-Syakhir, seorang imam, panutan, hujjah, Abu Abdillah Al Harasyi Al Amiri Al Bashari. Dia meninggal pada tahun 86 H. Ada juga yang mengatakan sebelum itu. *Tahdzib As-Sair* (458).

diantaranya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Salman Al Farisi, dia menuturkan, "Rasulullah SAW bersabda,

لاَ يَغْتَسِلُ رَجُلٌ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَيَتَطَهَّرُ مَا اسْتَطَاعَ مِنْ طُهْرٍ، وَيَدَّهِنُ مِنْ دُهْنِهِ، أَوْ يَمَسُّ مِنْ طِيبِ بَيْتِهِ، ثُمَّ يَخْرُجُ فَلاَ يُفَرِّقُ بَيْنَ اثْنَيْنِ، ثُمَّ يُصَلِّي مَا كُتِبَ لَهُ، ثُمَّ يُنْصِتُ إِذَا تَكَلَّمَ الإِمَامُ إِلاَّ غُفِرَ لَهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجُمُعَةِ الأُخْرَى.

'*Tidaklah seseorang mandi pada hari Jum'at dan bersuci semampunya dalam bersuci, lalu mengenakan minyak dari minyak (milik)nya, atau menyentuh wewangian di rumahnya, kemudian berangkat (dari rumah) dan tidak memisahkan antara dua orang (yang telah lebih dulu datang), kemudian melakukan shalat semampunya, lalu diam ketika imam (khathib) berbicara (menyampaikan khutbah), kecuali akan diampuni baginya antara Jum'at tersebut dengan Jum'at lainnya*'."[111] (HR. Al Bukhari).

Namun menurut pendapat mayoritas ulama hal ini tidaklah wajib. At-Tirmidzi berkata, "Hal ini diamalkan oleh para ahli ilmu dari kalangan sahabat Nabi SAW dan generasi setelah mereka." Ini juga merupakan pendapat Al Auza'i, Ats-Tsauri, Malik, Asy-Syafi'i, Ibnu Al Mundzir, dan ulama madzhab Hanafi. Ada juga yang berkata, "Ini adalah ijma (kesepakatan ulama)."

Ibnu Abdil Barr berkata, "Ulama kaum muslim, baik yang dulu maupun yang kemudian, telah sepakat bahwa mandi pada hari Jum'at bukanlah fardhu."

Diceritakan dari Ahmad —riwayat lainnya—, bahwa mandi pada hari Jum'at hukumnya wajib. Dia meriwayatkan ini dari Abu Hurairah dan Amru bin Sulaim.[112] Ammar bin Yasir berdebat dengan seseorang, Ammar berkata, "Kalau begitu berarti aku lebih buruk daripada orang yang tidak mandi pada hari Jum'at." Landasannya adalah sabda Nabi SAW,

---

[111] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/4), Ad-Darimi (1/ح 1541), dan Ahmad (5/438).

[112] Yaitu Amru bin Sulaim bin Khaldah Az-Zuraqi, orang yang *tsiqah* dari kalangan tabi'in besar. Dia meninggal pada tahun 104 H. *Taqrib At-Tahdzib* (2/71).

غُسْلُ يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ

"Mandi pada hari Jum'at adalah kewajiban setiap orang yang telah baligh."[113]

Beliau bersabda,

مَنْ أَتَى مِنْكُمُ الْجُمُعَةَ فَلْيَغْتَسِلْ

"Barangsiapa di antara kalian mendatangi shalat Jum'at, maka dia hendaknya mandi (terlebih dahulu)."[114]

Diriwayatkan dari Abu Hurairah, dari Nabi SAW, beliau bersabda,

حَقٌّ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَنْ يَغْتَسِلَ فِي كُلِّ سَبْعَةِ أَيَّامٍ يَغْسِلُ رَأْسَهُ وَجَسَدَهُ.

"Hak setiap muslim adalah mandi pada suatu hari dalam setiap tujuh hari, yang saat itu dia mencuci kepala dan tubuhnya."[115]

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Samurah bin Jundub, dia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ تَوَضَّأَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَبِهَا وَنِعْمَتْ، وَمَنِ اغْتَسَلَ فَالْغُسْلُ أَفْضَلُ.

'Barangsiapa berwudhu pada hari Jum'at (untuk shalat Jum'at) maka itu adalah bagus, dan barangsiapa mandi maka itu lebih utama'."[116] (HR. An-Nasa'i dan At-Tirmidzi, dia berkata, "Hadits *hasan*.").

Diriwayatkan dari Abu Hurairah, dari Nabi SAW beliau bersabda,

مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ، ثُمَّ أَتَى الْجُمُعَةَ فَاسْتَمَعَ وَأَنْصَتَ غُفِرَ لَهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجُمُعَةِ، وَزِيَادَةُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ، وَمَنْ مَسَّ الْحَصَى فَقَدْ لَغَا.

"Barangsiapa berwudhu lalu membaguskan wudhunya, kemudian mendatangi shalat Jum'at, lalu mendengarkan (khutbah)

---

[113] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/3, 6), Muslim (2/580), Abu Daud (1/ح 341), An-Nasa'i (3/ح 1376), Ibnu Majah (1/ح 1089), dan Ahmad (3/60).

[114] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/6), Muslim (2/579), Abu Daud (1/ح 346), At-Tirmidzi (2/ح 492), Ibnu Majah (1/ح 1087), dan Ahmad (1/15, 46).

[115] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/7), Muslim (2/582), dan Ahmad di dalam *Musnad-nya* (2/342).

[116] HR. Abu Daud (1/ح 354), At-Tirmidzi (2/ح 497), dan An-Nasa'i (3/ح 1379).

dan diam, maka akan diampuni baginya (kesalahan-kesalahan) antara hari itu dengan hari Jum'at lainnya, ditambah tiga hari. Barangsiapa memainkan kerikil, maka dia telah melakukan kesia-siaan."[117] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Itu juga telah menjadi ijma. Pada suatu hari saat Umar berkata kepada Utsman (ketika Umar sedang khutbah), "Waktu apa ini?" Utsman menjawab, 'Aku sangat sibuk hari ini, sehingga tidak dapat pulang ke keluargaku sampai aku mendengar adzan, dan aku hanya sempat berwudhu." Umar berkata lagi, "Hanya wudhu? Padahal engkau sudah tahu bahwa Rasulullah SAW memerintahkan untuk mandi!"[118]

Seandainya mandi itu wajib, tentu Umar menolaknya, dan hal itu tidak luput dari pengetahuan Utsman dan para sahabat yang hadir. Hadits mereka mengindikasikan ditekankannya anjuran, maka dalam ungkapannya disebutkan, "*Dan bersiwak serta mengenakan pewangi.*"[*] Demikian juga yang diriwayatkan Muslim.

Bersiwak dan mengenakan minyak wangi tidaklah wajib berdasarkan khabar-khabar yang telah kami kemukakan. Aisyah berkata, "Orang-orang biasa disibukkan oleh pekerjaan masing-masing, maka mereka berangkat ke masjid begitu saja, sesuai keadaan masing-masing. Oleh karena itu, dikatakan kepada mereka, 'Alangkah baiknya seandainya kalian mandi terlebih dulu'."[119] Diriwayatkan juga oleh Muslim seperti makna ini.

Pasal: Waktu mandi adalah setelah terbitnya fajar, bila mandi setelah itu maka itu mencukupinya, dan bila mandi sebelumnya maka tidak mencukupinya. Demikian pendapat Mujahid, Al Hasan, An-Nakha'i, Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i, dan Ishak. Sementara diceritakan dari Al Auza'i, bahwa mandi sebelum terbit fajar telah mencukupi. Diriwayatkan dari Malik, bahwa mandi tersebut tidak mencukupi kecuali dilanjutkan dengan berangkat (ke masjid untuk shalat Jum'at).

Menurut Kami: dalilnya adalah sabda Nabi SAW,

---

[117] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 78.

[118] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 74.

[*] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 113.

[119] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/8), Muslim (2/581), Abu Daud (1/ح 352). An-Nasa'i (1/ح 1378), dan Ahmad (6/63).

"*Barangsiapa mandi pada hari Jum'at.*" Adapun yang dimaksud dengan hari adalah sejak terbitnya fajar. Bila mandi kemudian berhadats, maka mandi tersebut telah mencukupi, dan selanjutnya cukup berwudhu. Demikian pendapat Mujahid, Al Hasan, Malik, Al Auza'i, dan Asy-Syafi'i. Sedangkan Thawus, Az-Zuhri, Qatadah, dan Yahya bin Abu Katsir menganjurkan untuk mengulang mandi.

Menurut kami: mandi pada hari Jum'at masuk dalam keumuman khabar tersebut, seperti halnya orang yang tidak berhadats, sedangkan hadats hanya berpengaruh terhadap thaharah kecil dan tidak berpengaruh terhadap mandi yang dimaksud, yaitu membersihkan dan menghilangkan bau. Dikarenakan itu adalah mandi, maka tidak dipengaruhi oleh hadats, sehingga hadats tidak membatalkannya seperti halnya mandi junub.

Pasal: Mandi tersebut harus disertai niat, karena itu merupakan ibadah tersendiri, seperti halnya memperbaharui wudhu. Jika mandi untuk Jum'at diniatkan sama dengan mandi untuk bersuci dari junub, dengan satu kali mandi, maka itu mencukupi (sah), dan kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat mengenai hal ini.

Hal ini diriwayatkan dari Ibnu Umar, Mujahid, Makhul, Malik, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Asy-Syafi'i, dan Abu Tsaur. Kami telah mengemukakan bahwa makna sabda Nabi SAW, "*Barangsiapa mandi (biasa) dan mandi junub*"[120] adalah menggauli (istrinya) dan mandi. Juga karena kedua mandi tersebut [yakni mandi Jum'at dan mandi junub] dilakukan sekaligus sehingga sama seperti mandi haid dan junub. Jika mandi junub tanpa disertai niat mandi Jum'at, maka ada dua pandangan:

Pertama, tidak mencukupi. Diriwayatkan dari salah seorang anak Abu Qatadah, bahwa dia datang kepadanya [kepada Abu Qatadah] pada hari Jum'at setelah mandi, lalu dia [Abu Qatadah] bertanya, "Apakah engkau mandi untuk shalat Jum'at?" Dia menjawab, "Bukan, tapi karena junub." Abu Qatadah berkata lagi, "Kalau begitu ulangi mandi untuk shalat Jum'at'."

Landasannya adalah sabda Nabi SAW, "*Dan sesungguhnya bagian setiap orang sesuai dengan yang diniatkannya.*"[121]

---

[120] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 17.
[121] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (1/2), dan Muslim (3/1515).

Kedua, mencukupi, karena dia memang telah mandi, sehingga masuk dalam pengertian keumuman hadits tadi. Juga karena yang dimaksud dengan mandi adalah membersihkan diri, dan itu telah tercapai dengan mandi tersebut. Telah diriwayatkan pada sebagian hadits, "*Barangsiapa mandi pada hari Jum'at dengan mandi junub.*"[122]

Pasal: Orang yang tidak akan mendatangi shalat Jum'at tidak diharuskan mandi.

Ahmad berkata, "Wanita tidak harus mandi Jum'at." Diqiyaskan kepada mereka adalah anak-anak, musafir, dan orang yang sedang sakit. Ibnu Umar dan Alqamah tidak mandi ketika sedang dalam perjalanan, sedangkan Thalhah mandi.

(Demikian) diriwayatkan dari Mujahid dan Thawus, kemungkinan mereka melandasinya dengan keumuman sabda beliau SAW, "*Mandi Jum'at adalah kewajiban setiap orang yang telah baligh,*"[123] dan khabar-khabar umum lainnya.

Menurut kami: dalilnya adalah sabda beliau, "*Barangsiapa (akan) mendatangi shalat Jum'at, maka dia hendaknya mandi.*"[124] Juga karena maksud mandi tersebut adalah membersihkan diri dan menghilangkan bau agar tidak mengganggu orang lain, dan ini dikhususkan bagi orang yang akan menghadiri shalat Jum'at. Khabar-khabar yang umum juga telah mengindikasikan ini. Itulah sebabnya disebut mandi Jum'at.

Adapun orang yang tidak akan mendatanginya, maka mandinya itu bukan mandi Jum'at. Jika shalat Jum'at dihadiri oleh orang yang tidak berkewajiban menghadirinya [misalnya musafir], maka dianjurkan baginya untuk mandi berdasarkan keumuman khabar dan terkandungnya makna tersebut di dalamnya.

Pasal: Dianjurkan mengenakan dua pakaian yang bersih, berdasarkan dalil yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Salam, bahwa dia mendengar Rasulullah SAW bersabda (pada hari Jum'at),

مَا عَلَى أَحَدِكُمْ لَوْ اشْتَرَى ثَوْبَيْنِ لِيَوْمِ الْجُمُعَةِ سِوَى ثَوْبِ مِهْنَتِهِ.

---

[122] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 19.
[123] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 113.
[124] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 114.

"*Apa yang menghalangi seseorang di antara kalian untuk membeli dua pakaian guna (dipakai pada) hari Jum'at selain pakaian kerjanya.*"[125] (HR. Muslim, Abu Daud, dan Ibnu Majah).

Disebutkan dalam hadits lainnya, "*Barangsiapa mengenakan pakaian terbaiknya pada hari Jum'at dan mandi ....*"[126] lalu dikemukakan haditsnya. Yang paling utama adalah pakaian berwarna putih, berdasarkan sabda Nabi SAW,

خَيْرُ ثِيَابِكُمُ الْبَيَاضُ، أَلْبِسُوهَا أَحْيَاءَكُمْ، وَكَفِّنُوا بِهَا مَوْتَاكُمْ.

"*Sebaik-baik pakaian kalian adalah yang berwarna putih. Pakaikanlah untuk orang-orang yang masih hidup di antara kalian, dan kafanilah dengannya orang-orang yang telah mati di antara kalian.*"[127]

Dianjurkan mengenakan tutup kepala dan serban, karena Nabi SAW melakukan demikian. Adapun imam dan yang serupa dengannya lebih ditekankan lagi daripada yang lain, karena dialah yang akan terlihat menonjol di antara jamaah.

Pasal: Disunahkan mengenakan wewangian dan bersiwak.
Ini berdasarkan sabda Nabi SAW,

غُسْلُ يَوْمِ الْجُمُعَةِ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ، وَسِوَاكٌ وَأَنْ يَمَسَّ مِنَ الطِّيبِ.

"*Mandi Jum'at adalah kewajiban setiap orang yang telah baligh, juga bersiwak dan mengenakan minyak wangi.*"[128]

Ibnu Abbas meriwayatkan, dia menuturkan, "Rasulullah SAW bersabda, '*Sesungguhnya ini adalah hari Id (hari raya), Allah telah menjadikannya untuk kaum muslim. Oleh karena itu, barangsiapa di antara kalian mendatangi shalat Jum'at, dia hendaknya mandi (terlebih dahulu), dan bila dia mempunyai minyak wangi, dia hendaknya menyentuhkannya, dan kalian hendaknya bersiwak*'."[129]

---

[125] HR. Abu Daud (1/ح 1078) dan Ibnu Majah (1/ح 1095). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[126] HR. Abu Daud (1h343), Ibnu Majah (1/ح 1097), dan Ahmad (5/177, 181). Dinilai *hasan* oleh Al Albani.

[127] HR. Abu Daud (4/ح 3878), Ibnu Majah (1/ح 1472), At-Tirmidzi (3/ح 994), An-Nasa'i (4/ح 1845), dan Ahmad (1/247). Dinilai *shahih* oleh Al Albani.

[128] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 113.

[129] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/243) Disebutkan oleh Al Haitsami di

Dianjurkan untuk meminyaki dan membersihkan pangkal rambut serta menghilangkan bau, berdasarkan sabda Nabi SAW,

لاَ يَغْتَسِلُ رَجُلٌ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَيَتَطَهَّرُ مَا اسْتَطَاعَ مِنْ طُهْرٍ، وَيَدَّهِنُ مِنْ دُهْنِهِ، أَوْ يَمَسُّ مِنْ طِيبِ بَيْتِهِ، ثُمَّ يَخْرُجُ فَلاَ يُفَرِّقُ بَيْنَ اثْنَيْنِ، ثُمَّ يُصَلِّي مَا كُتِبَ لَهُ، ثُمَّ يُنْصِتُ إِذَا تَكَلَّمَ الإِمَامُ إِلاَّ غُفِرَ لَهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجُمُعَةِ الأُخْرَى.

"Tidaklah seseorang mandi pada hari Jum'at dan bersuci semampunya dalam melakukan bersuci, lalu mengenakan minyak dari minyak (milik)nya, atau mengusap wewangian rumahnya, kemudian berangkat (dari rumah) dan tidak memisahkan antara dua orang (yang telah lebih dulu datang), kemudian melakukan shalat semampunya, lalu diam ketika imam (khathib) berbicara (menyampaikan khutbah), kecuali akan diampuni baginya antara Jum'at tersebut dengan Jum'at lainnya."[130]

Pasal: Bila datang ke masjid maka dimakruhkan melangkahi pundak orang lain.

Ini berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Lalu tidak memisahkan antara dua orang*"[131] serta, "*Dan tidak melangkahi pundak seorang muslim dan tidak mengganggu seseorang.*"[132] Juga sabda beliau kepada orang yang baru datang dan melangkahi pundak orang lain, "*Duduklah. Sungguh engkau telah terlambat dan mengganggu (orang lain).*"[133]

Diriwayatkan dari Nabi SAW, beliau bersabda,

مَنْ تَخَطَّى رِقَابَ النَّاسِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ اتَّخَذَ جِسْرًا إِلَى جَهَنَّمَ

"Barangsiapa melangkahi pundak orang-orang pada hari

---

dalam *Majma' Az-Zawaid* (2/172) dan dia berkata, "Diriwayatkan oleh Ath-Thabarani di dalam *Al Ausath* dan *Ash-Shaghir*, para perawinya *tsiqah*.

[130] HR. Al Bukhari (2/ج 883/Fath), dan Ahmad (5/478).

[131] Takhrijnya telah dikemukakan pada hadits yang lalu.

[132] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 72.

[133] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 21.

Jum'at, berarti dia telah membuat jembatan menuju Jahanam."[134] (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi, dia berkata, "Kami tidak mengetahuinya kecuali dari hadits Risydin bin Sa'd, dan dia dinilai *dha'if* dari segi hafalannya oleh sebagian ahli ilmu.")

Adapun imam, bila tidak menemukan jalan (untuk menuju mimbar), maka tidak dimakruhkan baginya untuk melangkahi pundak orang lain, karena dalam kondisi diperlukan.

Pasal: Bila melihat tempat kosong yang tidak dapat dicapai kecuali dengan melangkahi pundak orang lain, maka mengenai hal ini ada dua riwayat:

Pertama, boleh melangkahi (pundak orang lain). Ahmad berkata, "Seseorang masuk (ke dalam masjid) semampunya dan tidak membiarkan adanya tempat kosong di depannya. Bila tidak mengetahui sehingga ada tempat kosong di depannya, maka orang yang datang berikutnya boleh melangkahi untuk mengisi tempat kosong tersebut, karena tidak diperlukan penghormatan kepada orang yang membiarkan tempat kosong di depannya dan duduk di tempat lain."

Al Auza'i berkata, "Boleh melangkahi mereka untuk mengisi tempat kosong."

Qatadah berkata, "Boleh melangkahi mereka untuk mengisi tempat shalatnya."

Al Hasan berkata, "Langkahilah pundak orang-orang yang duduk di pintu-pintu masjid, karena tidak diperlukan penghormatan kepada mereka."

Ada riwayat lain dari Ahmad, "Bila hanya melangkahi satu atau dua orang maka tidak apa-apa, karena itu hanya sedikit sehingga dimaafkan. Namun bila banyak maka kami memakruhkannya."

Begitu pula yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i, kecuali tidak menemukan jalan lain untuk menuju tempat shalatnya selain dengan cara melangkahi (pundak orang lain), maka insya Allah dia boleh melangkahinya.

Kemungkinan ucapan Ahmad dan yang sependapat dengannya pada riwayat pertama adalah bila mereka membiarkan tempat yang luas, seperti ketika orang-orang membuat shaff di bagian belakang

---

[134] HR. At-Tirmidzi (2/ح 513), Ibnu Majah (1/ح 1116), dan Ahmad (3/437). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

masjid dengan membiarkan beberapa shaff di depan mereka kosong. Tidak diperlukan penghormatan kepada mereka, sebagaimana perkataan Al Hasan, karena mereka telah menyelisihi perintah Nabi SAW dan tidak menginginkan keutamaan serta kebaikan shaff (yang lebih depan) dengan duduk tempat yang paling tidak utama. Juga karena melangkahi mereka adalah suatu tindakan yang mesti dilakukan.

Adapun pendapatnya yang kedua, berkenaan dengan orang yang sebenarnya tidak melalaikan keutamaan, tapi mereka duduk di tempat mereka karena telah penuhnya shaff di depan mereka, hanya saja sebenarnya masih ada tempat yang memungkinkan untuk ditempati, namun tampak seperti penuh karena ketidakteraturan. Bila tidak memungkinkan untuk melaksanakan shalat kecuali dengan masuk (ke dalam masjid) dengan cara melangkahi mereka, maka hal itu dibolehkan, sebab itu kondisi yang dibutuhkan.

Pasal: Bila telah duduk di suatu tempat, lalu ada suatu hajat atau harus berwudhu lagi, maka boleh keluar

Uqbah menuturkan,

صَلَّيْتُ وَرَاءَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ الْعَصْرَ، فَسَلَّمَ ثُمَّ قَامَ مُسْرِعًا، فَتَخَطَّى رِقَابَ النَّاسِ إِلَى بَعْضِ حُجَرِ نِسَائِهِ، فَفَزِعَ النَّاسُ مِنْ سُرْعَتِهِ، فَخَرَجَ عَلَيْهِمْ فَرَأَى أَنَّهُمْ عَجِبُوا مِنْ سُرْعَتِهِ، فَقَالَ: ذَكَرْتُ شَيْئًا مِنْ تِبْرٍ عِنْدَنَا، فَكَرِهْتُ أَنْ يَحْبِسَنِي فَأَمَرْتُ بِقِسْمَتِهِ.

"Aku shalat Ashar di belakang Nabi SAW di Madinah. Setelah beliau salam, beliau cepat-cepat berdiri lalu melangkahi pundak orang-orang untuk menuju kamar salah seorang istrinya, lalu beliau bersabda, '*Aku teringat sedikit emas yang ada pada kami, maka aku tidak suka hal itu menahanku, maka aku perintahkan untuk dibagikan*'."[135] (HR. Al Bukhari).

Bila bangkit dari tempat duduk kemudian kembali lagi ke situ, maka dia lebih berhak terhadap tempat tersebut, berdasarkan sabda

---

[135] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (1/215), An-Nasa'i (3/ح 1364), dan Ahmad (4/7, 8).

Nabi SAW,

مَنْ قَامَ مِنْ مَجْلِسِهِ ثُمَّ رَجَعَ إِلَيْهِ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ.

"*Barangsiapa bangkit dari tempat duduknya kemudian kembali lagi kepadanya, maka dia lebih berhak terhadapnya.*"[136]

Hukum melangkahi (pundak orang lain) untuk menuju tempat duduk semula sama dengan hukum melangkahi (pundak orang lain) bagi yang melihat adanya tempat kosong di depannya.

Pasal: Tidak boleh menyuruh orang lain untuk bangkit (dari tempat duduknya) lalu menduduki bekas tempat duduknya, baik tempat itu rutin ditempati seseorang, tempat halaqah bagi yang mengikuti pengajian, tempat halaqah para ahli fikih untuk berdiskusi, maupun bukan, berdasarkan dalil yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar, dia berkata, "Rasulullah SAW melarang membangkitkan orang lain —yakni saudaranya— dari tempat duduknya lalu menempati tempat tersebut."[137] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Juga karena masjid adalah Baitullah, sedangkan semua manusia di dalamnya sama derajatnya. Allah *Ta'ala* berfirman,

سَوَآءً ٱلْعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِ

"*Baik yang bermukin di situ maupun di padang pasir*" (Qs. Al Hajj [22]: 25)

Jadi yang lebih dulu ke suatu tempat lebih berhak atas tempat tersebut, berdasarkan sabda Nabi SAW,

مَنْ سَبَقَ إِلَى مَا لَمْ يَسْبِقْ إِلَيْهِ مُسْلِمٌ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ

"*Barangsiapa lebih dulu mencapai sesuatu yang belum didahului oleh muslim lainnya, maka dia lebih berhak atasnya.*"[138] (HR. Abu Daud).

Sama juga halnya dengan tempat-tempat di pasar, sumber-sumber air, dan lokasi-lokasi yang mengandung barang tambang. Bila

---

[136] HR. Muslim (4/Salam/1715), Abu Daud (4/ح 4853), At-Tirmidzi (5/ح 2751), Ibnu Majah (2/ح 3717), dan Ahmad (2/263).

[137] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/10), Muslim (4/Salam/1714), At-Tirmidzi (5/ح 2750), dan Ahmad (2/17).

[138] HR. Abu Daud (3/ح 3071). Dinilai *dha'if* oleh Al Albani.

dia berdiri untuk mempersilakan seorang temannya untuk duduk di tempat duduknya tersebut, lalu dia duduk di tempat lain, maka hal tersebut boleh-boleh saja, karena dia berdiri (bangkit dari tempat duduknya itu) atas kemauannya sendiri.

Telah diriwayatkan bahwa Muhammad bin Sirin mengutus seorang budaknya pada hari Jum'at, lalu budak itu duduk di dalamnya (di suatu tempat di dalam masjid). Ketika Muhammad datang, budak itu berdiri lalu Muhammad duduk di tempat duduknya tersebut. Bila bukan sebagai wakil (yang ditugaskan untuk menduduki suatu tempat), tapi dia berdiri untuk mempersilakan orang lain duduk di tempat duduknya, maka orang yang dipersilakan itu boleh mendudukinya, karena orang tersebut berdiri atas kemauannya, sehingga seperti yang mewakilinya.

Adapun orang yang berdiri itu (dari tempat duduknya semula), bila pindah ke tempat yang setara dengan tempat duduknya semula dalam hal kedekatannya dengan imam dan memungkinkannya untuk mendengarkan khutbah dengan baik, maka tidak apa-apa. Tapi bila pindahnya itu ke tempat yang tidak kurang dari itu, maka dimakruhkan, karena dia tidak mengutamakan dirinya dalam urusan agama. Kemungkinan juga tidak makruh, karena mengutamakan orang yang mempunyai keutamaan agar lebih mendekat pada imam memang disyariatkan.

Nabi SAW bersabda,

لِيَلِنِي مِنْكُمْ أُولُو الأَحْلاَمِ وَالنُّهَى

"*Hendaknya yang berada di belakangku di antara antara kalian adalah orang-orang dewasa lagi berakal.*"[139]

Bila mempersilakan orang lain untuk menempati tempatnya, maka orang yang tidak dipersilakan tidak boleh merebutnya, karena hak duduk di tempat tersebut adalah hak orang yang telah mendudukinya lebih dulu lalu mempersilakannya kepada orang tertentu, sehingga orang yang dipersilakan itu statusnya sama dengan orang yang telah mendudukinya itu berkenaan dengan hak atas tempat tersebut, sebagaimana halnya bila dia memagari suatu lahan yang tidak bertuan atau lebih dahulu kepadanya, kemudian mempersilakan orang lain.

---

[139] Takhrijnya telah dikemukakan pada masalah nomor 259 (no. 75).

Ibnu Aqil juga berkata seperti itu, karena orang yang berdiri itu mengugurkan haknya dengan berdiri, sehingga hukumnya tetap seperti semula, yaitu yang lebih dulu adalah yang lebih berhak terhadapnya, sebagaimana memberi jalan kepada seseorang kemudian ada orang lain lewat. Apa yang kami kemukakan lebih *shahih*, berbeda dalam hal memberi jalan, karena jalanan itu hanya untuk lewat, sehingga orang yang pindah dari tempatnya berarti tidak berhak lagi atas tempat tersebut untuk dipersilakan kepada orang lain. Tapi tidak demikian di dalam masjid, karena ini berkaitan dengan menempati, dan hak orang yang pindah dari tempatnya tidak gugur bila pindahnya itu karena suatu keperluan.

Sementara yang ini, pindahnya itu memang sengaja untuk mempersilakan orang lain, sehingga menyerupai seorang wakil yang ditugaskan seseorang untuk menempati suatu tempat (di dalam masjid) dan menjaganya untuknya. Kemudian bila yang duduk itu seorang hambasahaya [yang tidak ditugaskan oleh majikannya untuk menempati suatu tempat], maka majikannya tidak boleh menyuruhnya berdiri, berdasarkan keumuman khabar, karena dalam hal ini dia bukan sebagai harta, dan ini merupakan hak agama. Dalam hal ini budak tersebut sama dengan majikannya, sebagaimana hak-hak agama lainnya. *wallahu a'lam*.

Pasal: Mengenai menghamparkan alas shalat di suatu tempat.

Dalam hal tersebut ada dua pandangan:

Pertama, boleh mengangkat alas tersebut dan menduduki tempatnya, karena tidak ada penghormatan terhadap hal tersebut. Juga karena mendahului itu dengan fisik, bukan dengan alas atau tikar shalat. Juga karena membiarkannya akan menyebabkan pemiliknya datang terlambat kemudian melangkahi pundak orang lain, sedangkan mengangkatnya akan mencegah hal tersebut.

Kedua, tidak boleh mengangkatnya, karena dengan mengangkatnya berarti tidak menganggap pemiliknya, dan itu bisa menyebabkan permusuhan. Juga karena sebenarnya dia lebih dulu datang ke tempat tersebut, sehingga haknya sama seperti orang yang lebih dulu memagari suatu lahan yang tidak bertuan.

Pasal: Dianjurkan mendekat pada imam, berdasarkan sabda

Nabi SAW, "*Barangsiapa mandi (biasa) dan mandi (junub) pada hari Jum'at, berangkat pada awal siang, lalu berjalan kaki dan tidak berkendaraan, kemudian mendekat kepada imam lalu mendengarkan (khutbah secara saksama) dan tidak melakukan kesia-siaan, maka baginya dengan setiap langkah yang dilangkahkannya adalah pahala setahun, puasanya, dan shalat malamnya.*"[140] (HR. Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, dan Ibnu Majah. Ini adalah lafazhnya).

Diriwayatkan dari Samurah, bahwa Nabi SAW bersabda,

احْضُرُوا الذِّكْرَ وَادْنُوا مِنَ الْإِمَامِ، فَإِنَّ الرَّجُلَ لَا يَزَالُ يَتَبَاعَدُ حَتَّى يُؤَخَّرَ فِي الْجَنَّةِ وَإِنْ دَخَلَهَا.

"*Hadirilah peringatan (khutbah) dan mendekatlah kepada imam (khatib), karena sesungguhnya seseorang senantiasa menjauh (dari khatib dan shaff pertama) hingga dia diakhirkan di surga sekalipun dia memasukinya.*"[141] (HR. Abu Daud).

Juga karena jika lebih dekat dengan khatib maka dapat membuatnya lebih jelas mendengarkan khutbah.

Pasal: Dimakruhkan shalat di dalam kabin• tertutup (di dalam masjid).

Ahmad telah menetapkan hal tersebut.

Diriwayatkan dari Ibnu Umar, bahwa apabila tiba waktu shalat ketika dia sedang di dalam kabin, di dalam masjid, maka dia keluar.

Hal ini dimakruhkan juga oleh Al Ahnaf, Ibnu Muhairiz, Asy-Sya'bi, dan Ishak. Sementara Anas, Al Hasan, Al Husain, Al Qashim, Salim, dan Nafi' merukhshahkannya, karena tempat tersebut adalah bagian dari masjid sehingga tidak dimakruhkan shalat di dalamnya sebagaimana tempat-tempat lainnya di dalam masjid.

Alasan pendapat pertama, bahwa orang-orang dilarang melaksanakan shalat Jum'at di dalamnya, adalah karena hal itu seperti rampasan, sehingga dimakruhkan. Tapi bila tidak tertutup maka kemungkinan tidak makruh melakukan shalat di dalamnya karena tidak menyerupai rampasan. Kemungkinan juga dimakruhkan karena

---

[140] Takhrijnya telah dikemukakan pada masalah nomor 284 (no. 17).

[141] HR. Abu Daud (1/ح 1108) dan Ahmad (5/11). Dinilai *hasan* oleh Al Albani.

• Yaitu ruangan khusus di pojok mihrab yang biasa digunakan untuk shalat oleh imam (pemimpin) guna menghindari pembunuhan terhadap dirinya.

terputus dari shaff, sehingga sama seperti berada di antara pagar-pagar.

Ada perbedaan riwayat dari Ahmad tentang shaff pertama, dia berkata di salah satu tempat, "Yaitu shaff yang setelah kabin, karena kabin itu tertutup." Dia berkata, "Aku tidak tahu, apakah shaff pertama itu yang terputus oleh mimbar atau yang setelahnya?" Yang benar, shaff pertama adalah yang terputus oleh mimbar, karena shaff itulah yang sebenarnya shaff pertama. Seandainya shaff pertama adalah yang setelahnya, tentu akan kosong shaff yang berada persis di belakang imam. Juga karena para sahabat Nabi SAW yang berada di belakang beliau adalah orang-orang utama mereka. seandainya shaff pertama itu yang setelah mimbar, maka mereka pasti berdiri di sana.

Pasal: Dianjurkan bagi yang mengantuk pada hari Jum'at agar pindah dari tempatnya semula.

Ini berdasarkan dalil yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar, dia berkata, "Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا نَعَسَ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي مَجْلِسِهِ فَلْيَتَحَوَّلْ إِلَى غَيْرِهِ

'*Apabila seseorang di antara kalian mengantuk pada hari Jum'at di tempat duduknya, maka dia hendaknya pindah ke tempat lain*'."[142] (HR. Abu Mas'ud Ahmad bin Al Furat di dalam *Sunan*nya dan Imam Ahmad di dalam *Musnad*-nya).

Juga karena pindah dari tempat duduknya dapat mencegah tidur.

Pasal: Dianjurkan memperbanyak shalawat kepada Rasulullah SAW pada hari Jum'at.

Ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Darda, dia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

أَكْثِرُوا الصَّلَاةَ عَلَيَّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَإِنَّهُ مَشْهُودٌ تَشْهَدُهُ الْمَلَائِكَةُ

'*Perbanyaklah (membaca) shalawat untukku pada hari Jum'at, karena sesungguhnya hal itu disaksikan oleh para malaikat*'."[143] (HR. Ibnu Majah)

Diriwayatkan dari Aus bin Aus, dia berkata, "Nabi SAW

---

[142] HR. At-Tirmidzi (2/ح 526) dan Ahmad (2/22). Dinilai *shahih* oleh Al Albani.

[143] HR. Ibnu Majah (1/ح 1637). Dinilai *dha'if* oleh Al Albani.

bersabda,

أَفْضَلُ أَيَّامِكُمْ يَوْمُ الْجُمُعَةِ، فِيهِ خُلِقَ آدَمُ، وَفِيهِ قُبِضَ، وَفِيهِ النَّفْخَةُ، وَفِيهِ الصَّعْقَةُ، فَأَكْثِرُوا عَلَيَّ مِنَ الصَّلاَةِ فِيهِ فَإِنَّ صَلاَتَكُمْ مَعْرُوضَةٌ عَلَيَّ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ وَكَيْفَ تُعْرَضُ صَلاَتُنَا عَلَيْكَ وَقَدْ أَرِمْتَ؟ أي بَلِيتَ، فَقَالَ: إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ حَرَّمَ عَلَى الأَرْضِ أَجْسَادَ الأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلاَمُ.

'*Sebaik-baik hari kalian adalah hari Jum'at. Pada hari itulah Adam diciptakan, hari itu beliau dicabut nyawanya, hari itu ditiup sangkakala, dan hari itu dimatikan semua manusia. Oleh karena itu, perbanyaklah membaca shalawat untukku pada hari itu, karena sesungguhnya bacaan shalawat kalian itu akan ditampakkan kepadaku.*' Mereka (para sahabat) lalu bertanya, 'Wahai Rasulullah, bagaimana caranya bacaan shalawat kami untukmu ditampakkan (kepadamu) padahal engkau telah hancur luluh, yakni dikubur?' Beliau menjawab, '*Sesungguhnya Allah 'Azza wa Jalla telah mengharamkan bumi untuk memakan jasad para nabi.*'"[144] (HR. Abu Daud).

Pasal: Dianjurkan membaca surah Al Kahfi pada hari Jum'at.

Ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Ali RA, dia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, '*Barangsiapa membaca (surah) Al Kahfi pada hari Jum'at, maka dia terpelihara dari segala fitnah hingga delapan hari, dan bila Dajjal keluar, dia terpelihara darinya*'."[145] (HR. Zaid bin Ali di dalam kitabnya dengan isnadnya).

Diriwayatkan dari Abu Sa'id Al Khudri, dia berkata, "Barangsiapa membaca surah Al Kahfi pada hari Jum'at, maka antara dirinya dengan rumah tua (Ka'bah) diterangi oleh cahaya."

Khalid bin Ma'dan[146] berkata, "Barangsiapa membaca surah

---

[144] HR. Abu Daud (1/ح 1047), An-Nasa'i (3/ح 1373), Ibnu Majah (1/ح 1085), dan Ahmad (4/11). Syaikh Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[145] Disebutkan oleh As-Suyuthi di dalam *Jam' Al Jawami'* (hal. 120) dan Ibnu Katsir di dalam *Tafsir*-nya (5/131) dari hadits Abdullah bin Mush'ab bin Mandzur bin Zaid bin Khalid Al Juhani, dari Ali bin Al Hasan, dari ayahnya, dari Ali secara *marfu'*.

[146] Khalid bin Ma'dan bin Abu Karb Al Imam, syaikhnya warga Syam, Abu

Al Kahfi pada hari Jum'at sebelum datangnya imam, maka akan dihapus dosanya antara hari itu dengan hari Jum'at (lainnya), dan cahayanya mencapai rumah tua (Ka'bah)."

Pasal: Dianjurkan memperbanyak doa pada hari Jum'at.

Ini karena mudah-mudahan bertepatan dengan saat dikabulkannya doa, sebab Nabi SAW telah menyebutkan tentang hari Jum'at, beliau bersabda,

فِيهِ سَاعَةٌ لاَ يُوَافِقُهَا عَبْدٌ مُسْلِمٌ وَهُوَ يُصَلِّي يَسْأَلُ اللهَ تَعَالَى شَيْئًا إِلاَّ أَعْطَاهُ إِيَّاهُ، وَأَشَارَ بِيَدِهِ يُقَلِّلُهَا.

"*Di dalamnya ada suatu saat yang tidaklah seorang hamba muslim melaksanakan shalat, dan memohon sesuatu kepada Allah, kecuali Allah akan mengabulkannya,*" seraya mengisyaratkan sedikit dengan tangannya.

Dalam lafazh lainnya disebutkan, "*Dia berdiri shalat*"[147] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Ada perbedaan pendapat mengenai saat tersebut. Abdullah bin Salam dan Thawus berkata, "Yaitu saat terakhir pada hari Jum'at."

Ibnu Salam menafsirkan kata 'shalat' (dalam hadits tersebut) dengan makna 'menantikannya'.

Dia meriwayatkan secara *marfu'* dari Nabi SAW, yang diriwayatkan dari Abdullah bin Salam, dia menuturkan, "Aku berkata ketika Rasulullah sedang duduk, 'Sungguh, kami benar-benar telah mendapatkan di dalam Kitabullah, bahwa hari Jum'at adalah saat yang tidaklah seorang hamba beriman melaksanakan shalat dan memohon sesuatu kepada Allah, kecuali Allah akan memperkenankan permohonannya.' Nabi SAW lalu mengisyaratkan kepadaku, 'Atau sebagian saat(nya)', maka aku katakan, 'Engkau benar, atau sebagian saat(nya).' Aku kemudian bertanya, 'Saat yang mana itu?' Beliau menjawab, '*Yaitu akhir saat di antara saat-saat siang hari.*' Aku berkata lagi, 'Itu bukanlah waktu shalat.' Beliau menjawab, '*Tentu saja. Sesungguhnya apabila hamba beriman shalat lalu duduk, yang*

Abdillah Al Kala'i Al Himshi, dia temasuk kalangan pemuka fikih, meninggal pada tahun 103 H. *Tahdzib As-Sair* (593).

[147] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/16), Muslim (2/Jum'at/584), Abu Daud (1/ح 1046), At-Tirmidzi (2/ح 491), dan Ibnu Majah (1/ح 1137).

duduknya itu semata-mata untuk (menanti) shalat (berikutnya), maka dia (dianggap) sedang shalat'."[148] (HR. Ibnu Majah).

Adapun yang dimaksud dengan *qiyaam* (pada hadits sebelumnya [no. 147]) adalah 'selalu atau senantiasa,' sebagaimana makna di dalam firman Allah *Ta'ala*,

وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا

"Dan di antara mereka ada orang yang jika kamu mempercayakan kepadanya satu dinar, tidak dikembalikannya kepadamu, kecuali jika kamu selalu menagihnya." (Qs. Aali 'Imraan [3]: 75).

Diriwayatkan dari Anas, dari Nabi SAW, beliau bersabda,

الْتَمِسُوا السَّاعَةَ الَّتِي تُرْجَى فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ بَعْدَ الْعَصْرِ إِلَى غَيْبُوبَةِ الشَّمْسِ.

"Carilah saat yang diharapkan (dikabulkannya permohonan) pada hari Jum'at setelah Ashar hingga terbenamnya matahari."[149] (HR. At-Tirmidzi).

Ada juga yang mengatakan bahwa waktu tersebut adalah waktu antara duduknya imam (ketika hendak memulai khutbah) hingga selesainya shalat (Jum'at), berdasarkan riwayat Abu Musa, dia menuturkan, "Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda,

هِيَ مَا بَيْنَ أَنْ يَجْلِسَ الْإِمَامُ إِلَى أَنْ يَقْضِيَ الصَّلَاةَ

'Itu adalah (waktu) antara duduknya imam hingga selesainya shalat'."[150] (HR. Muslim).

Diriwayatkan dari Amru bin Auf Al Muzani, dia berkata, "Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda, '*Pada hari Jum'at ada suatu saat pada siang hari yang tidaklah seorang hamba memohon sesuatu pada saat itu, kecuali permohonannya akan dikabulkan.*' Lalu ditanyakan, 'Waktu yang mana itu?' Beliau menjawab, '*Ketika dilaksanakannya shalat hingga selesai*'."[151] (At-Tirmidzi berkata, "Ini

---

[148] HR. Ibnu Majah (1/ح 1139). Al Albani berkata, "*Hasan shahih.*"

[149] HR. At-Tirmidzi (2/ح 489). Dinilai *hasan* oleh Al Albani.

[150] HR. Muslim (2/584) dan Abu Daud (1/ح 1049).

[151] HR. At-Tirmidzi (2/ح 490) dan Ibnu Majah (1/ح 1138). Dinilai *dha'if* oleh Al

hadits *hasan gharib*.").

Berdasarkan penafsiran ini, maka saat yang dimaksud bermacam-macam, sehingga bagi setiap kaum adalah pada waktu shalat mereka.

Ada yang mengatakan bahwa waktunya adalah antara fajar hingga terbitnya matahari, dan dari Ashar hingga terbenamnya matahari.

Ada yang berkata, "Yaitu saat ketiga dari siang hari,"

Ka'ab berkata, "Seandainya seseorang membagi Jum'atnya, dia akan datang pada saat tersebut."

Ada yang berkata, "Saat itu berpindah-pindah setiap hari."

Ibnu Umar berkata, "Bila memohon suatu hajat pada suatu hari, tentu akan terjadi."

Ada juga yang berkata, "Allah merahasiakan saat tersebut agar hamba-hamba-Nya bersungguh-sungguh dalam berdoa kepada-Nya sepanjang hari itu supaya bisa mendapatkannya, sebagaimana Allah telah merahasiakan lailatul qadar terhadap para hamba di antara malam-malam Ramadhan, agar semuanya berprasangka baik kepada orang-orang shalih."

296. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila mereka melaksanakan shalat Jum'at sebelum tergelincirnya matahari pada waktu yang keenam, maka itu telah mencukupi mereka [yakni sah]."

Pada sebagian naskah disebutkan pada saat yang kelima. Yang benar adalah pada saat yang keenam. Konteks ucapan Al Kharqi mengindikasikan tidak dibolehkannya melaksanakannya sebelum saat yang keenam.

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, Jabir, Sa'id, dan Mu'awiyah, bahwa mereka melaksanakannya sebelum tergelincirnya matahari.

Al Qadhi dan para sahabatnya membolehkan pelaksanaan shalat Jum'at pada waktu pelaksanaan shalat Id. Demikian juga yang diriwayatkan oleh Abdullah dari ayahnya, dia berkata, "Kami berangkat, hanya saja (waktunya) seperti shalat Id."

Mujahid berkata, "Tidak ada shalat Id bagi manusia kecuali

Albani.

pada awal siang."

Atha` berkata, "Setiap shalat Id adalah ketika meningginya dhuha Jum'at, Adha dan Fitri, berdasarkan riwayat Ibnu Mas'ud, dia berkata, 'Tidaklah (shalat) Id dilaksanakan kecuali pada awal siang. Rasulullah SAW pernah melaksanakan shalat Jum'at bersama kami di bawah bayangan bangunan'."[152] (HR. Ibnu Al Bahtari di dalam *Amali*-nya dengan isnadnya).

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud dan Mu'awiyah, bahwa keduanya melaksanakan shalat Jum'at pada waktu dhuha, keduanya berkata, "Kami memajukannya karena khawatir kalian akan kepanasan."

Al Atsram pun meriwayatkan hadits Ibnu Mas'ud.

Dikarenakan shalat Jum'at sama dengan shalat Id, maka boleh dilaksanakan pada waktu shalat Id, seperti Idul Fitri dan Idul Adha.

Dalil yang menunjukkan bahwa Jum'at adalah shalat Id adalah sabda Nabi SAW:

"*Sesungguhnya ini adalah hari yang dijadikan Allah sebagai Id bagi kaum muslim.*"[153]

"*Telah berpadu dua Id pada hari kalian ini.*"[154] [Yaitu ketika hari id jatuh pada hari Jum'at].

Mayoritas ahli ilmu berkata, "Waktunya adalah waktu Zhuhur, hanya saja dianjurkan untuk dimajukan pada awal waktu, berdasarkan ucapan Salam bin Al Akwa', Kami melaksanakan shalat Jum'at bersama Nabi SAW ketika matahari tergelincir, kemudian kami kembali dengan mengikuti bayangan'."[155] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Anas berkata, "Rasulullah SAW melaksanakan shalat Jum'at ketika matahari telah condong."[156] (HR. Al Bukhari).

Itu karena kedua shalat itu (Jum'at dan Zhuhur) adalah shalat

---

[152] *Al Hathiim*: Ibnu Abbas berkata, "*Al hathiim* artinya dinding Ka'bah." Abu Manshur berkata, "Hijir Makkah disebut *al hathiim*, yaitu yang setelah *mizaab*." *Mu'jam Al Buldan* (2/273).

[153] HR. Ibnu Majah (1/ح 1098) dan Malik di dalam *Al Muwaththa`* (1/65). Dinilai *hasan* oleh Al Albani.

[154] HR. Abu Daud (1/ح 1073), dan Ibnu Majah (1/ح 1311). Dinilai *shahih* oleh Al Albani.

[155] Telah dikemukakan. HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (5/159) dan Muslim (2/589).

[156] Takhrijnya telah dikemukakan pada masalah nomor 179 (no. 6).

yang waktunya sama, seperti halnya shalat yang diqashar dan yang dilaksanakan secara sempurna (tidak diqashar). Juga karena yang satunya menunjukkan yang lain dan menggantikan posisinya, sehingga seperti pokoknya. Juga karena akhir waktu keduanya sama, sehingga permulaannya pun sama, seperti shalat hadir dan mukim.

Menurut kami: tentang bolehnya dilaksanakan pada saat keenam didasarkan pada Sunnah dan ijma.

Dalil dari Sunnah adalah hadits-hadits berikut ini:

Diriwayatkan oleh Jabir bin Abdullah, dia menuturkan, "Rasulullah SAW melaksanakan shalat –yakni shalat Jum'at- kemudian kami pergi ke tempat unta kami, lalu mengistirahatkannya hingga bergesernya matahari."[157] (HR. Muslim).

Diriwayatkan dari Sahl bin Sa'd, dia berkata, "Pada masa Rasulullah SAW tidaklah kami tidur siang dan tidak pula makan siang, kecuali setelah shalat Jum'at."[158] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Diriwayatkan dari Ibnu Qutaibah berkata, "Tidak disebut *ghadaa`* (makan siang) dan tidak pula *qaa`ilah* (istirahat siang) bila dilakukan setelah tergelincirnya matahari."

Diriwayatkan dari Salamah, dia berkata, "Kami shalat Jum'at bersama Rasulullah SAW, kemudian kami pulang, sementara bangunan-bangunan tidak lagi mempunyai bayangan (yakni tengah hari)." (HR. Abu Daud).[159]

Dalil dari *ijma* adalah: Imam Ahmad meriwayatkan dari Waki', dari Ja'far bin Burqan, dari Tsabit bin Al Hajjaj, dari Abdullah bin Saidan, dia berkata, "Aku menyaksikan khutbah bersama Abu Bakar, yang shalat dan khutbahnya dilaksanakan sebelum tengah hari. Aku menyaksikan bersama Umar bin Khaththab, yang shalat dan khutbahnya menurutku dilaksanakan pada tengah hari. Kemudian aku ikut melaksanakannya bersama Utsman bin Affan, yang shalat dan khutbahnya menurutku dilaksanakan setelah tengah hari. Aku lihat, tidak seorang pun yang mencela dan mengingkari hal itu."

Dia juga berkata, "Demikian juga yang diriwayatkan dari Ibnu

---

[157] HR. Muslim (2/Jum'at/588), An-Nasa`i (2/ح 1389), dan Ahmad di dalam *Musnad-nya* (3/331).

[158] Telah dikemukakan pada masalah nomor 118. HR. Al Bukhari didalam *Ash-Shahih* (2/17), dan Muslim (2/Jum'at/588).

[159] HR. Abu Daud (1/ح 1085). Isnadnya *shahih*.

Mas'ud, Jabir, Sa'id, dan Mu'awiyah, bahwa mereka melaksanakan shalat (Jum'at) sebelum tergelincirnya matahari."

Hadits-hadits mereka menunjukkan bahwa Nabi SAW sering melaksanakan shalat Jum'at setelah tergelincirnya matahari, dan tidak ada perbedaan pendapat mengenai kebolehan hal itu, dan itu yang lebih utama. Sementara hadits-hadits kami menunjukkan bolehnya shalat Jum'at dilaksanakan sebelum tergelincirnya matahari, dan tidak ada kontradiksi antara keduanya.

Mengenai pelaksanaannya pada permulaan siang, yang benar bahwa itu tidak boleh, berdasarkan pendapat mayoritas ahli ilmu, karena penetapan waktu tidak bisa dipastikan kecuali dengan dalil berupa nash atau yang setara dengannya, padahal tidak ada riwayat yang pasti dari Nabi SAW dan para khalifah setelahnya yang menunjukkan bahwa mereka melaksanakannya pada permulaan siang.

Juga karena konotasi dalil menunjukkan bahwa waktunya adalah waktu Zhuhur. Adapun dibolehkan memajukannya, didasarkan pada dalil yang telah kami kemukakan, dan itu khusus pada saat yang keenam, sehingga tidak boleh memajukan lebih dari itu. *Wallahu a'lam*.

Juga karena bila dilaksanakan pada permulaan siang, maka akan banyak jamaah yang tertinggal, karena biasanya berkumpulnya jamaah untuk shalat Jum'at adalah pada pertengahan siang, sedangkan yang mendatanginya pada waktu dhuha hanya beberapa orang (sedikit), sebagaimana yang diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, bahwa dia mendatangi shalat Jum'at, lalu dia mendapati empat orang yang telah mendahuluinya, maka dia berkata, "Orang keempat. Orang keempat itu tidak jauh."

Jadi, yang lebih utama adalah:

- Tidak melaksanakan shalat Jum'at kecuali setelah tergelincirnya matahari, sebagai langkah untuk keluar dari perbedaan pendapat.
- Melaksanakan shalat Jum'at pada waktu yang sering dikerjakan oleh Nabi SAW.
- Memajukan pelaksanaan shalat Jum'at pada awal waktu pada musim panas dan musim dingin, karena Nabi SAW memajukannya, berdasarkan dalil yang telah kami riwayatkan. Juga karena manusia berkumpul untuk melaksanakannya pada

awal waktu. Bila menunggu hingga panasnya mereda maka pasti memberatkan orang-orang yang telah hadir. Menunggu panas reda hanya untuk shalat Zhuhur pada saat cuaca sangat panas untuk mencegah kesulitan, yang sebagian besar bisa dihalau dengan menunggu panas reda.

Pasal: Bila hari Id (Idul Adha atau Idul Fitri) bertepatan pada hari Jum'at, maka gugurlah kewajiban shalat Jum'at bagi yang telah melaksanakan shalat Id, kecuali imam, shalat Jum'atnya tidak gugur darinya, kecuali tidak ada yang berkumpul untuk melaksanakan shalat Jum'at bersamanya.

Ada yang berkata: Tentang kewajiban shalat Jum'at (dalam kondisi ini) ada dua riwayat. Riwayat yang menggugurkan kewajiban shalat Jum'at diantaranya adalah Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, dan Al Auza'i.

Ada yang berkata, "Ini pendapat Umar, Utsman, Ali, Sa'id, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, dan Ibnu Az-Zubair.

Mayoritas ahli fikih berkata, "Shalat Jum'at wajib atasnya karena keumuman ayat dan khabar-khabar yang menunjukkan wajib. Juga karena kedua shalat tersebut (shalat Id dan shalat Jum'at) adalah wajib, sehingga salah satunya tidak menggugurkan yang lain, seperti shalat Zhuhur dengan shalat Id."

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Iyas bin Abu Ramlah Asy-Syami, dia berkata, "Aku menyaksikan Mu'awiyah bertanya kepada Zaid bin Arqam, 'Apakah engkau pernah menyaksikan bersama Rasulullah SAW, dua Id pada hari yang sama?' Dia menjawab, 'Ya.' Mu'awiyah bertanya lagi, 'Apa yang beliau lakukan?' Dia menjawab, 'Beliau melaksanakan shalat Id, kemudian memberikan rukhshah untuk shalat Jum'at, beliau bersabda, '*Barangsiapa ingin melaksanakan shalat (Jum'at) maka hendaknya melaksanakannya*'."[160] (HR. Abu Daud dan Imam Ahmad). Lafazh Imam Ahmad adalah, "*Barangsiapa ingin melaksanakan shalat Jum'at maka hendaknya melaksanakannya.*"[161]

---

[160] Diriwayatkan oleh Abu Daud (1/ح 1070), dan Ibnu Majah (1/ح 1311). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[161] HR. Ahmad di dalam *Al Musnad* (4/372) dari hadits Zaid bin Arqam.

Diriwayatkan dari Abu Hurairah, dari Rasulullah SAW, beliau bersabda, "*Telah berpadu pada hari kalian ini dua Id. Barangsiapa ingin melaksanakannya, maka telah mencukupinya dari shalat Jum'at. Namun kami akan melaksanakan shalat Jum'at.*"[162] (HR. Ibnu Majah).

Diriwayatkan dari Ibnu Umar dan Ibnu Abbas, dari Nabi SAW, seperti itu.

Juga karena shalat Jum'at lebih utama daripada shalat Zhuhur, yaitu khutbah, bila telah mendengarnya pada waktu shalat Id, maka telah mencukupi bagi orang yang telah mendengarkannya (sehingga tidak wajib untuk yang kedua, yakni shalat Jum'at).

Juga karena keduanya pada waktu yang sama, maka salah satunya menggugurkan yang lain, sebagaimana shalat Jum'at dengan shalat Zhuhur. Adapun alasan yang mereka kemukakan, telah dikhususkan oleh dalil yang kami riwayatkan tadi, dan qiyas mereka terbatas hanya pada Zhuhur dengan Jum'at. Adapun imam, tidak gugur kewajibannya, berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Namun kami akan melaksanakan shalat Jum'at.*"

Juga karena bila imam meninggalkannya maka tidak ada yang melaksanakan shalat Jum'at bagi orang yang berkewajiban melaksanakannya dan bagi orang yang ingin melaksanakannya walaupun telah gugur kewajiban darinya. Hal ini berbeda dengan yang selain imam.

Pasal: Bila shalat Jum'at dimajukan sehingga dilaksanakan pada waktu shalat Id

Diriwayatkan dari Ahmad, dia berkata, "Yang pertama telah mencukupi keduanya."

Berdasarkan hadits tersebut, maka telah tercukupi untuk shalat Id dan shalat Zhuhur, dan tidak ada lagi yang wajib dilaksanakan hingga Ashar. Demikianlah bagi orang yang membolehkan pelaksanaan shalat Jum'at pada waktu shalat Id.

Abu Daud telah meriwayatkan dengan isnad dari Atha`, dia berkata, "Pernah berpadu hari Jum'at dengan hari Idul Fitri pada masa Ibnu Az-Zubair, lalu dia berkata, 'Dua Id telah berpadu pada hari yang

[162] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 154.

sama.' Dia lalu menggabungkan keduanya dengan melaksanakan shalat dua rakaat pada pagi hari, kemudian tidak menambahkan yang lain pada dua rakaat itu hingga shalat Ashar."[163]

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa telah sampai kepadanya perbuatan Ibnu Az-Zubair tersebut, lalu dia berkata, "Itu sesuai dengan Sunnah."

Al Khaththabi berkata, "Ini tidak boleh diartikan kecuali bahwa ini menurut pandangan orang yang berpendapat bolehnya memajukan shalat Jum'at sebelum tergelincirnya matahari. Berdasarkan ini, maka Ibnu Az-Zubair telah melaksanakan shalat Jumat sehingga gugurlah kewajiban melaksanakan shalat Id dan shalat Zhuhur. Juga karena bila shalat Jum'at telah dilaksanakan dan diyakini sah, maka shalat Id lebih layak untuk digugurkan. Adapun bila mendahulukan shalat Id, maka masih harus melaksanakan shalat Zhuhur pada waktunya bila tidak melaksanakan shalat Jum'at."

297. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Shalat Jum'at wajib atas orang yang berjarak satu farsakh ke masjid agung."

Ini berkaitan dengan selain warga kota. Sedangkan untuk warga kota berkewajiban menghadiri shalat Jum'at, baik dekat maupun jauh.

Ahmad berkata, "Warga kota harus menghadirinya, baik mendengar adzan maupun tidak."

Ini karena satu negeri harus mengadakan shalat Jum'at, sehingga tidak membedakan yang jauh dengan yang dekat, karena biasanya lebar perkotaan tidak lebih dari satu farsakh, sehingga hal itu dianggap (semua penduduknya) dekat. Ini merupakan pendapat ulama madzhab Hanafi, dan seperti itu pula pandangan Asy-Syafi'i.

Adapun selain warga perkotaan, yang jarak antara tempat tinggalnya dengan masjid agung sejauh satu farsakh atau kurang, maka dia wajib menghadirinya, sedangkan yang lebih jauh dari itu maka tidak wajib menghadiri shalat Jum'at. Pendapat senada diriwayatkan dari Sa'id bin Al Musayyab. Ini juga pendapat Malik dan Al-Laits.

---

[163] HR. Abu Daud (1/ح 1072), dan An-Nasa'i (3/ح 1591). Dinilai *shahih* oleh Al Albani.

Diriwayatkan dari Abdullah bin Amru, dia berkata, "Shalat Jum'at wajib bagi orang yang mendengar adzan." Ini juga pendapat Asy-Syafi'i dan Ishak, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Amru, bahwa Nabi SAW bersabda, "*Shalat Jum'at wajib atas orang yang mendengar adzan*."[164] (HR. Abu Daud).

Tampaknya ini berasal dari perkataan Abdullah bin Amru, karena Nabi SAW berkata (kepada orang buta yang berkata, "Aku tidak mempunyai orang yang dapat menuntunku."), "*Apakah engkau mendengar adzan*?" Dia menjawab, "Ya." Beliau pun bersabda, "*Kalau begitu maka penuhilah*."[165]

Juga karena orang yang mendengar adzan masuk dalam keumuman firman Allah *Ta'ala*, "*Hai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat pada hari Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah.*" (Qs. Al Jumu'ah [62]: 9).

Diriwayatkan dari Ibnu Umar, Abu Hurairah, Anas, Al Hasan, Nafi', Ikrimah, Al Hakam, Atha', dan Al Auza'i, bahwa mereka berkata, "Shalat diwajibkan atas orang yang pada malam harinya bisa kembali kepada keluarganya."

Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, bahwa Nabi SAW bersabda, "*Shalat diwajibkan atas orang yang pada malam harinya bisa kembali kepada keluarganya*."[166]

Ulama madzhab Hanafi berkata, "Tidak ada kewajiban shalat Jum'at atas orang yang berada di luar perkotaan, karena Utsman RA pernah melaksanakan shalat Id pada hari Jum'at, lalu dia berkata kepada warga pinggiran, 'Barangsiapa di antara kalian ingin kembali, maka silakan kembali. Barangsiapa ingin tetap hingga dilaksanakannya shalat Jum'at, maka silakah menetap'." Dikarenakan mereka adalah warga yang menetap di luar perkotaan, maka dengan orang yang tidak berkewajiban.

Menurut kami: firman Allah *Ta'ala*, "*Apabila diseru untuk menunaikan shalat pada hari Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah,*" berlaku pula pada selain warga perkotaan

---

[164] HR. Abu Daud (1/ح 1056). Dinilai *dha'if* oleh Al Albani.

[165] Telah dikemukakan takhrijnya pada bab Imamah nomor 3.

[166] HR. At-Tirmidzi (1/ح 501). Al Albani menyebutkannya di dalam *Dha'if Al Jami'* (2660) dan dia berkata, "*Dha'if* sekali."

apabila mereka mendengar adzan. Juga hadits Abdullah bin Amru. Juga karena nonwarga perkotaan yang mendengar adzan termasuk golongan yang berkewajiban melaksanakan shalat Jum'at sehingga mengharuskan mereka berangkat menuju shalat Jum'at sebagaimana warga perkotaan.

Sementara hadits Abu Hurairah tidak *shahih*, yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Sa'id Al Maqburi. Hadits ini *dha'if*. Ahmad bin Al Hasan berkata, "Aku menyebutkan (memberitahukan) hadits ini kepada Ahmad bin Hanbal, ternyata dia marah, lalu berkata, 'Beristighfarlah kepada Rabbmu.' Ahmad bersikap seperti itu karena dia tidak menganggap hadits ini, sebab bermasalah pada isnadnya. Demikian yang dikatakan oleh At-Tirmidzi."

Adapun rukhshah yang diberikan Utsman kepada para warga pinggiran, itu karena bila dua Id berpadu (pada satu hari), maka cukup dengan shalat Id dan shalat Jum'atnya menjadi gugur bagi yang telah menghadirinya, sebagaimana yang telah kami nyatakan. Adapun menganggap warga pedesaan sebagai golongan yang tidak berkewajiban, tidaklah benar, karena golongan yang tidak berkewajiban adalah warga yang tidak menetap dan tidak tinggal di suatu desa serta tidak mempunyai tempat tinggal.

Adapun beralasan dengan hakikat adzan [yakni terdengar atau tidaknya, bukan berdasarkan jarak], sebenarnya tidak tepat dijadikan alasan, karena di antara manusia ada yang tuli dan ada yang pendengarannya kurang. Ada kalanya adzan yang dikumandangkan di depan mimbar hanya dapat didengar oleh orang yang berada di dalam masjid.

Ada kalanya pula muadzin suaranya pelan, atau ketika itu sedang berhembus angin kencang, sementara orang yang semestinya dapat mendengar sedang tidur atau sibuk sehingga tidak dapat mendengarnya, sementara suara adzan malah terdengar oleh orang yang lokasinya lebih jauh darinya, sehingga (bila demikian) mewajibkan atas orang yang lebih jauh dan tidak mewajibkan atas orang yang lebih dekat.

Jadi, bukan itu standarnya, dan perlu ditetapkan standar yang tidak diperselisihkan. Tempat yang biasanya adzan bisa terdengar, jika muadzinnya bersuara lantang di atas tempat yang tinggi, sementara angin sedang tenang dan suara lainnya juga tenang, dan orang yang

semestinya mendengar yang berjarak satu farsakh atau sekitar itu juga sedang tidak lengah atau sibuk. *wallahu a'lam.*

Pasal: Warga pedesaan tidak terlepas dari dua kondisi:

Kondisi pertama: jarak antara mereka dengan perkotaan lebih jauh dari satu farsakh, atau justru tidak lebih jauh. Jika jaraknya lebih jauh dari satu farsakh, maka mereka tidak wajib berangkat dan status mereka tergantung pada kondisi mereka sendiri, bila berjumlah empat puluh orang dan bisa berkumpul serta telah terpenuhi syarat-syarat shalat Jum'at, maka mereka melaksanakannya, namun mereka tetap berhak untuk memilih antara berangkat ke kota atau melaksanakannya sendiri di desa mereka.

Yang lebih utama adalah melaksanakannya sendiri di desa mereka, karena bila ada sebagian yang berangkat maka jumlah jamaah akan berkurang sehingga (bagi yang tidak berangkat itu) persyaratannya tidak terpenuhi. Sedangkan bila mereka melaksanakan sendiri dan dihadiri oleh semuanya akan memperbanyak jamaah kaum muslim.

Jika mereka termasuk golongan yang tidak berkewajiban melaksanakan shalat Jum'at dengan sendirinya, maka mereka boleh memilih antara berangkat (ke kota) atau melaksanakan shalat Zhuhur. Yang lebih utama adalah berangkat agar mendapatkan keutamaan berangkat menuju shalat Jum'at dan keluar dari perbedaan pendapat.

Kondisi kedua: jarak mereka ke kota satu farsakh atau kurang. Untuk kondisi ini, jika jumlah mereka kurang dari empat puluh orang, maka mereka harus berangkat menuju shalat Jum'at berdasarkan argumen yang telah kami kemukakan. Jika mereka termasuk golongan yang berkewajiban melaksanakan shalat Jum'at dengan sendirinya, sementara tempat pelaksanaan shalat Jum'at yang dekat dengan mereka berada di desa lain, maka jika mereka mau berangkat ke sana, boleh-boleh saja.

Yang lebih utama adalah melaksanakan shalat Jum'at di tempat mereka sendiri, sebagaimana yang telah kami kemukakan tadi, sebab bila sebagian ada yang berangkat maka jumlah mereka berkurang, sehingga (yang tersisa) wajib berangkat pula, sehingga tidak terjadi peninggalan shalat Jum'at oleh orang yang berkewajiban melaksanakannya. Jika tempat pelaksanaan shalat Jum'at yang dekat

itu berada di kota, maka mereka boleh memilih antara berangkat ke kota atau melaksanakan shalat Jum'at di tempat mereka, sebagaimana alasan yang dikemukakan sebelumnya. Demikian yang disebutkan oleh Ibnu Aqil.

Diriwayatkan dari Ahmad: Mereka harus berangkat, kecuali ada udzur sehingga melaksanakan shalat Jum'at sendiri.

Pendapat pertama lebih benar, karena warga pedesaan tidak menyebabkan sahnya shalat warga kota. Oleh karena itu, mereka (warga desa) boleh melaksanakan shalat Jum'at di tempat mereka sendiri, seperti bila mereka mendengar adzan dari desa lainnya. Juga karena warga pedesaan boleh melaksanakan shalat Jum'at di negeri-negeri Islam, walaupun mereka berada di dekat kota. Tidak ada yang mengingkari hal ini.

Pasal: Jika warga kota tidak mencapai empat puluh orang, lalu warga desa datang kepada mereka, lalu dilaksanakan shalat Jum'at di kota, maka shalatnya tidak sah, karena warga desa itu bukanlah penduduk yang bermukim di kota tersebut, sehingga shalat Jum'at mereka tidak sah karena sedikitnya jumlah mereka. Jika warga desa itu termasuk golongan yang wajib melaksanakan shalat Jum'at dengan sendirinya, maka para warga kota wajib datang kepada mereka, karena mereka termasuk yang berjarak satu farsakh atau kurang ke tempat pelaksanaan shalat Jum'at, sebagaimana warga desa wajib berangkat ke kota bila dilaksanakan di sana sementara warga desa itu kurang dari empat puluh orang. Jika jumlah penduduk masing-masing kota dan desa kurang dari empat puluh, maka keduanya tidak sah melaksanakan shalat Jum'at.

Pasal: Orang yang berkewajiban melaksanakan shalat Jum'at tidak boleh safar (melakukan perjalanan jauh) setelah masuk waktunya. Demikian yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i, Ishak, dan Ibnu Al Mundzir. Sementara Abu Hanifah berkata, "Boleh."

Al Auza'i ditanya tentang musafir yang mendengar adzan Jum'at setelah menjalankan kendaraannya, dia menjawab, "Melanjutkan perjalanannya, karena Umar RA berkata, 'Shalat Jum'at

tidak menahan perjalanan'."[167]

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar, bahwa Rasulullah SAW bersabda, "*Barangsiapa bepergian [safar] dari suatu tempat mukim pada hari Jum'at, maka malaikat mendoakannya agar tidak ada yang menemani perjalanannya dan tidak ditolong pada kebutuhannya.*"[168] (HR. Ad-Daraquthni di dalam *Al Afrad*).

Ini adalah ancaman yang mengandung arti tidak boleh. Juga karena shalat Jum'at telah diwajibkan atas dirinya, sehingga tidak boleh menyibukkan diri dengan hal lain yang menghalanginya, seperti permainan dan perniagaan.

Dalil yang diriwayatkan dari Umar telah diriwayatkan dari anaknya dan Aisyah, khabar-khabar yang menunjukkan makruhnya bepergian (safar) pada hari Jum'at. Hal ini bertolak belakang dengan ucapan Umar, maka diprediksikan (bahwa maksudnya adalah) sebelum waktunya.

Pasal: Jika bepergian sebelum waktu shalat Jum'at. Mengenai hal ini, Abu Al Khaththab menyebutkan tiga riwayat:

Pertama, terlarang, berdasarkan hadits Ibnu Umar.

Kedua, boleh, sesuai pendapat Al Hasan, Ibnu Sirin, dan sejumlah ahli ilmu, serta berdasarkan perkataan Umar. Juga karena shalat Jum'at tidak diwajibkan sehingga tidak diharamkan bepergian (safar) sebagaimana bepergian pada malam hari.

Ketiga, boleh, bila kepergiannya itu untuk jihad, bukan untuk yang lain. Ini pendapat Al Qadhi, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas, bahwa Nabi SAW menugaskan Zaid bin Haritsah, Ja'far bin Abu Thalib, dan Abdullah bin Rawahah untuk membawa pasukan menuju Mu`tah. Ternyata Abdullah (bin Rawahah)

---

[167] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/187) dan Abdurrazzaq di dalam *Al Mushannaf* (3/5537).

[168] Disebutkan oleh Al Ghazali di dalam *Al Ihya'* (1/295), Al Iraqi mengatakan, "Diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni di dalam *Al Afrad* dari hadits Ibnu Umar. Di dalam sanadnya terdapat Lahi'ah, dia berkata, '*Gharib.*'" Al Khathib di dalam *Ar-Ruwat* dari Malik dari hadits Abu Hurairah dengan sanad *dha'if.* Disebutkan juga oleh Ibnu Qayyim Al Jauziyyah di dalam *Az-Zad* (1/383) dan dia berkata, "Dari hadits Ibnu Lahi'ah." Al Albani menyebutkannya di dalam *Adh-Dha'ifah* (218) dan dia berkata, "*Dha'if.*"

berangkat belakangan, maka ketika Nabi SAW melihatnya, beliau bertanya, '*Apa yang menyebabkanmu tertinggal?*' Dia menjawab, 'Shalat Jum'at.' Nabi SAW bersabda, '*Sungguh, berangkat pada pagi hari fi sabilillah* —atau beliau bersabda, "*siang hari*"— *adalah lebih baik daripada dunia dan seisinya.*' Dia pun langsung berangkat."[169] (HR. Imam Ahmad di dalam *Al Musnad*).

Pendapat yang utama adalah pembolehan secara mutlak, karena tanggungannya telah terlepas dari shalat Jum'at, sehingga tidak menghalanginya walaupun memungkinkan diwajibkan atasnya, sebagaimana hari sebelumnya (sebelum Jum'at). Abu Al Khaththab menyebutkan bahwa waktu itulah yang mencegah bepergian. Adapun sebelum waktunya, hal ini diperdebatkan, yaitu sebelum tergelincirnya matahari. Namun mengenai hal ini Al Qadhi tidak membedakan antara sebelum tergelincirnya matahari dengan setelah tergelincirnya matahari.

Mungkin dia beralasan bahwa waktunya adalah waktu shalat Id, sedangkan arah ucapan Abu Al Khaththab, bahwa memajukannya merupakan rukhshah, bukanlah waktu pokoknya, sehingga larangan itu tidak terkait dengannya, sebagaimana mendahulukan shalat yang kedua ketika shalat jamak pada waktu shalat pertama.

Pasal: Jika musafir takut ketinggalan rombongan maka dia boleh meninggalkan shalat Jum'at. Hal ini termasuk udzur yang mengugurkan kewajiban shalat Jum'at dan jamaah, baik sedang berada di negerinya (tempat mukimnya) lalu hendak bepergian (safar), maupun lainnya.

Pasal: Ahmad berkata, "Bila ingin maka boleh shalat dua rakaat setelah shalat Jum'at. Bila ingin, maka boleh shalat empat rakaat."

Dalam riwayat lain dikatakan, "Bila ingin maka boleh enam rakaat."

Sementara itu Ibnu Mas'ud, An-Nakha'i, dan ulama madzhab Hanafi berpendapat, "Shalat empat rakaat setelahnya." Ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, dia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

---

[169] HR. At-Tirmdizi (2/ج 527) dan dinilai *dh'aif* oleh Al Albani; Ahmad di dalam *Musnad-nya* (1/256).

مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مُصَلِّيًا بَعْدَ الْجُمُعَةِ فَلْيُصَلِّ بَعْدَهَا أَرْبَعًا.

'Barangsiapa di antara kalian (hendak) melaksanakan shalat setelah Jum'at, maka dia hendaknya shalat empat rakaat setelahnya'."[170] (HR. Muslim).

Diriwayatkan dari Ali, Abu Musa, Atha', Mujahid, Humaid bin Abdurrahman, dan Ats-Tsauri: Shalat enam rakaat, berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Umar, bahwa apabila dia sedang di Makkah lalu melaksanakan shalat Jum'at, maka dia maju lalu shalat dua rakaat, lalu maju lagi kemudian shalat empat rakaat. Apabila di Madinah, setelah melaksanakan shalat Jum'at dia kembali ke rumahnya lalu shalat dua rakaat dan tidak melakukan shalat lainnya di masjid. Lalu hal itu ditanyakan kepadanya, dia pun menjawab, "Rasulullah SAW melakukannya seperti itu."[171] (HR. Abu Daud).

Menurut kami: Nabi SAW pernah melakukan semua itu, berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari khabar-khabar tadi, dan diriwayatkan dari Ibnu Umar, bahwa Rasulullah SAW pernah shalat dua rakaat setelah shalat Jum'at.[172] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Dalam riwayat Muslim dikatakan, "Beliau tidak shalat di masjid hingga selesai (Jum'at), lalu shalat dua rakaat di rumahnya."*

Ini menunjukkan bahwa melakukan itu adalah baik.

Ahmad berkata dalam riwayat Ubaidullah, "Bila telah shalat bersama imam, lalu tidak lagi melakukan shalat apa-apa hingga shalat Ashar, maka itu boleh-boleh saja. Imran bin Hushain pernah melakukannya."

Dalam riwayat Abu Daud dikatakan, "Aku lebih suka bila dia shalat —yakni setelah shalat Jum'at—."

Pasal: Tentang shalat sebelum shalat Jum'at, aku tidak tahu dalilnya kecuali riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi SAW pernah

---

[170] HR. Muslim (2/600), Abu Daud (1/ح 1131), An-Nasa'i (3/ح 1425), At-Tirmidzi (2/ح 523), Ibnu Majah (1/ح 1132), dan Ahmad (2/249).

[171] HR. Abu Daud (1/ح 1128). Al Albani berkata, "*Shahih*."

[172] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/16), Muslim (2/601), Abu Daud (1/ح 1132), An-Nasa'i (3/ح 1427), dan Ibnu Majah (1/ح 1131).

* HR. Muslim (2/Jum'at/600).

shalat empat rakaat sebelum shalat Jum'at.[173] (HR. Ibnu Majah).

Amru bin Sa'id bin Al Ash meriwayatkan dari ayahnya, dia menuturkan, "Aku sahabat Rasulullah SAW yang paling lama, bila matahari telah tergelincir maka mereka shalat empat rakaat."

Abu Bakar berkata, "Kami pernah bersama Habib bin Abu Tsabit pada hari Jum'at, lalu dia bertanya, 'Apa matahari telah tergelincir?' Ia lalu menoleh dan melihat-lihat, dan jika matahari telah tergelincir maka dia shalat empat rakaat sebelum shalat Jum'at."

Diriwayatkan dari Abu Ubaidah, dari Abdullah bin Mas'ud, bahwa dia shalat empat rakaat sebelum shalat Jum'at dan empat rakaat setelahnya.[174] (HR. Sa'id).

Pasal: Dianjurkan bagi yang hendak shalat setelah shalat Jum'at agar memisahkan antara keduanya dengan pembicaraan atau pindah tempat atau keluar (pulang ke rumah).

Hal itu berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh As-Sa`ib bin Yazid bin An-Namir[175], dia menuturkan, "Aku melaksanakan shalat Jum'at bersama Mu'awiyah di dalam kabin. Setelah imam salam, aku berdiri di tempat shalatku, lalu aku shalat. Setelah masuk, dia menyuruh seseorang menemuiku lalu berkata, 'Jangan kau ulangi perbuatanmu itu. Jika engkau sudah shalat Jum'at maka janganlah melakukan shalat lainnya hingga engkau berbicara atau keluar, karena Rasulullah SAW telah memerintahkan kami begitu, yaitu tidak menyambungnya dengan suatu shalat hingga kami berbicara atau keluar'."[176] (HR. Muslim).

Diriwayatkan dari Nafi', bahwa Ibnu Umar melihat seseorang shalat dua rakaat pada hari Jum'at, lalu dia mendorongnya seraya berkata, "Apakah engkau shalat Jum'at empat rakaat?"

Abdullah sendiri shalat dua rakaat di rumahnya pada hari Jum'at, dan dia berkata, "Beginilah yang dilakukan oleh Rasulullah

---

[173] HR. Ibnu Majah (1/1129). Dinilai *dha'if* oleh Al Albani.

[174] Disebutkan oleh Az-Zaila'i di dalam *Nashb Ar-Rayah* (2/206) dari Ibnu Mas'ud.

[175] Yaitu As-Saib bin Yazid bin Sa'id bin Tsumamah, Abu Abdillah, Abu Yazid Al Kindi Al Madani, Ibnu Ukhti Namir (putra saudarinya Namir). Itu julukan yang mereka kenal. Beliau meninggal pada tahun 91 H. *Tahdzib As-Sair* (314).

[176] HR. Muslim (2/Jum'at/601), Abu Daud (1/ح 1129), dan Ahmad di dalam *Musnad*-nya (4/95).

SAW."[177]

Pasal: Ahmad berkata, "Bila mereka membacakan kitab kepada orang-orang pada hari Jum'at setelah shalat, maka itu lebih aku sukai untuk didengarkan bila itu tentang kemenangan di antara kemenangan-kemenangan kaum muslim, atau mengandung sesuatu dari perkara kaum muslim. Hendaklah hal itu didengarkan. Tapi bila itu hanya menyangkut hal untuk menasihati mereka, maka tidak perlu didengarkan."

Dia juga mengatakan tentang orang-orang yang shalat di jalanan bila di antaranya tidak terdapat pintu yang tertutup, bahwa itu tidak apa-apa.

Dia pernah ditanya tentang orang yang shalat di luar masjid pada hari Jum'at, sementara pintu-pintu masjid tertutup, dia lalu berkata, "Aku harap itu tidak apa-apa."

Dia juga pernah ditanya tentang orang yang shalat pada hari Jum'at dengan menggunakan sutrah (pembatas) antara dirinya dengan imam, dia lalu menjawab, "(Tidak apa) bila tidak bisa melakukan selain begitu."

Dia juga berkata, "Bila pada hari Jum'at mereka masuk ke dalam teras depan masjid (yakni halaman yang berdinding dan berpintu) yang bila pintunya ditutup maka mereka tidak dapat keluar namun dapat mendengar takbir, namun jika pintunya terbuka mereka dapat melihat orang-orang (jamaah lainnya), maka itu boleh dilakukan. Namun bila pintunya tertutup mereka harus mengulang shalatnya, karena itu berarti mereka tidak shalat bersama shalatnya imam."

Kondisi ini, *wallahu a'lam*, bila mereka berada di dalam teras dan tidak dapat melihat imam, maka mereka terpisah dari jamaah. Bila alasannya karena dipastikan tidak dapat melihat imam, ini tidak benar. Adapun bila mereka di dalam teras atau dijalanan, dan tidak ada sesuatu di antara mereka selain pintu masjid dan mereka dapat mendengar suasana jamaah serta tidak terputus kecuali tidak dapat melihat mereka, maka tidak ada alasan yang menghalangi mereka untuk mengikuti shalatnya imam.

---

[177] HR. Abu Daud (1/ح 1127) dan At-Tirmidzi (2/ح 522). Al Albani berkata, "*Shahih*."

Pasal: Dianjurkan dalam shalat Subuh hari Jum'at untuk membaca surah Alif laam miim, As-Sajdah, dan *hal ataa 'alal insaan* (surah Al Insaan).[178]

Demikianlah yang ditetapkan oleh Ahmad, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas dan Abu Hurairah: Nabi SAW ketika shalat Subuh hari Jum'at membaca (*alif laam mim tanzill*) dan *hal ataa 'alal insaan hiinum mind dahri* (surah Al Insaan).[179] (Keduanya diriwayatkan oleh Muslim).

Ahmad *rahimahullah* berkata, "Aku tidak menyukai dilanggengkannya hal itu agar orang-orang tidak mengira bahwa itu diutamakan dengan sujud tilawah dan tidak mengira bahwa dianjurkan untuk melanggengkannya, karena khabarnya mengindikasikan demikian. Sementara Nabi SAW, apabila melakukan suatu amal, maka beliau menetapkan serta melanggengkannya, dan amalan beliau biasanya dilanggengkan."[180]

---

[178] HR. Muslim (2/Jum'at/599), Ibnu Majah (1/ح 821), dan Ahmad (1/307).

[179] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/50), Muslim (2/599), Abu Daud (1/ح 1074), dan Ibnu Majah (1/ح 823).

[180] Telah dikemukakan pada masalah nomor 239 (no. 139).

بَابُ صَلَاةِ الْعِيدَيْنِ

BAB SHALAT ID

Asal hukum shalat Id adalah Al Kitab, Sunnah, dan ijma.

Dalil dari Al Kitab adalah firman Allah *Ta'ala*,

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ۝

"*Maka dirikanlah shalat karena Tuhanmu dan berkurbanlah.*" (Qs. Al Kautsar [108]: 2)

Penafsiran yang masyhur mengenai ayat ini adalah: maksudnya yaitu shalat Id.

Dalil dari Sunnah adalah hadits yang telah diriwayatkan secara pasti dan *mutawatir*, bahwa Rasulullah SAW melaksanakan shalat dua hari raya. Ibnu Abbas berkata,

شَهِدْتُ صَلَاةَ الْفِطْرِ مَعَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ، فَكُلُّهُمْ يُصَلِّيهَا قَبْلَ الْخُطْبَةِ

"Aku menyaksikan shalat Idul Fitri bersama Rasulullah SAW, Abu Bakar, dan Umar, semuanya melaksanakan sebelum khutbah."[1]

Diriwayatkan juga darinya:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الْعِيدَ بِغَيْرِ أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ.

"Nabi SAW shalat Id tanpa adzan dan iqamah."[2] (Keduanya hadits riwayat *Muttafaq 'Alaih*).

Kaum muslim telah menyepakati shalat dua Hari Raya, dan shalat Id hukumnya fardhu kifayah menurut pendapat yang tersurat dari madzhab ini yang artinya bila telah dilaksanakan oleh orang yang mampu melaksanakannya, maka gugurlah kewajiban ini dari yang lain. Bila penduduk suatu negeri sepakat untuk meninggalkannya, maka imam memerangi mereka. Demikian pendapat para sahabat

---

[1] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/23), Muslim (2/Jum'at/602), Abu Daud (1/ح 1147), dan Ahmad (1/331).

[2] HR. Abu Daud (1/ح 1147), Ibnu Majah (1/ح 1274), dan Ahmad (1/227). Dishahihkan oleh Al Albani.

Asy-Syafi'i.

Sementara Abu Hanifah berkata, "Hukumnya wajib 'ain namun bukan fardhu, karena shalat tersebut disyariatkan dengan khutbah, sehingga wajib atas setiap individu, tapi bukan fardhu seperti shalat Jum'at."*

Ibnu Abu Musa berkata, "Hukumnya adalah sunah muakkadah, tidak wajib." Demikian pendapat Malik dan para sahabat Asy-Syafi'i, berdasarkan ucapan Rasulullah SAW kepada seorang badui setelah beliau menyebutkan tentang shalat yang lima, yang saat itu orang badui tersebut bertanya, "Apa ada kewajiban lainnya atasku selain itu?" Beliau menjawab, "*Tidak, kecuali engkau ingin amal tambahan.*"[3]

Juga berdasarkan sabda beliau SAW, "*Lima shalat yang telah diwajibkan Allah atas hamba.*"[4] (Al Hadits).

Juga karena shalat Id adalah shalat yang disertai ruku dan sujud, namun tidak disyariatkan adzan, sehingga pada dasarnya tidak diwajibkan, sebagaimana shalat Istisqa` (shalat minta hujan) dan shalat Kusuf (shalat gerhana). Mereka kemudian berbeda pendapat, sebagian berkata, "Jika semua orang enggan melakukannya maka imam memerangi mereka."

Sebagian lain berkata, "Imam tidak boleh memerangi mereka."

Menurut kami: shalat Id hukumnya bukan wajib 'ain, karena shalat Id tidak disyariatkan dengan adzan sehingga tidak wajib 'ain sebagaimana shalat jenazah. Khabar yang disebutkan oleh Malik dan yang sependapat dengannya mengindikasikan tidak adanya kewajiban shalat selain yang lima. Adapun hal ini bertentangan dengan yang dilakukan oleh Nabi SAW dan orang-orang yang shalat bersamanya, sehingga hal itu dikhususkan bagi orang yang seperti mereka. Juga,

---

* Menurut madzhab Hanafi, wajib itu lebih rendah derajatnya daripada fardhu. Fardhu adalah suatu ketetapan yang harus dilaksanakan berdasarkan dalil yang *qath'i* (tegas), sedangkan wajib berdasarkan dalil yang memuat *syubhat* (tidak tegas). Wajib dengan pengertian seperti ini dalam madzhab Hanafi diistilahkan dengan *fardhu 'amali*. Artinya, wajib dilakukan seperti halnya fardhu, berdoa bila ditinggalkan dan wajib diqadha`. Bahkan dalam pelaksanaannya harus disertai tertib (berurutan), tapi tidak wajib diyakini sebagai perkara fardhu. (*Fiqh 'ala Al Madzahabi Al Arba'ah*).

[3] Telah dikemukakan pada jilid pertama, kitab shalat (nomor 6).

[4] Telah dikemukakan pada kitab shalat (jilid 1, no. 7).

bila shalat Id itu wajib 'ain, tentu khutbahnya juga wajib, dan mendengarkannya juga wajib sebagaimana shalat Jum'at.

Menurut kami, tentang wajibnya shalat Id ada rinciannya: perintah Allah *Ta'ala* dengan firman-Nya, "*Maka dirikanlah shalat karena Tuhanmu dan berkurbanlah.*" (Qs. Al Kautsar [108]: 2) mengindikasikan wajibnya hal itu, dan berkesinambungannya pelaksanaan oleh Nabi SAW menunjukkan wajibnya hal ini. Juga karena shalat Id termasuk simbol-simbol agama, maka hukumnya wajib, sebagaimana shalat Jum'at.

Juga, bila itu tidak wajib, maka tidak wajib memerangi orang yang meninggalkannya, sebagaimana pada amalan sunah lainnya, karena memerangi adalah hukuman yang tidak ditujukan kepada orang yang meninggalkan amal sunah, seperti halnya hukuman mati dan pukulan. Adapun hadits tentang orang badui, tidak bisa dijadikan argumen dalam hal ini, karena orang badui memang tidak wajib melaksanakan shalat Jum'at karena tidak menetap di perkotaan. Oleh karena itu, maka shalat Id lebih tidak wajib lagi baginya.

Hadits lainnya bersifat khusus, sebagaimana yang telah kami kemukakan, yaitu bahwa dinyatakan wajibnya shalat yang lima, dan dikhususkan penyebutannya bertujuan menegaskan dan mewajibkannya kepada setiap individu (wajib 'ain) untuk selamanya dan terus berulang setiap hari (siang dan malam), sedangkan yang lain tetap wajib tapi jarang dan karena adanya suatu sebab, seperti shalat jenazah dan yang dinadzarkan, sedangkan shalat yang diperselisihkan ini tidak disebutkan.

Analogi mereka tidak benar, yaitu karena shalat Id ada ruku dan sujudnya maka tidak ada kaitannya dengan dalil, karena semua shalat nafilah (shalat sunah) ada ruku dan sujudnya, dan itu tidak lantas menjadi wajib, maka alasan ini harus dikesampingkan karena tidak ada kaitannya. Analogi mereka dengan shalat jenazah juga tidak mengena, dan lebih tidak mengena lagi dengan shalat yang dinadzarkan.

298. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Mengeraskan takbir pada malam hari raya (Idul Fitri dan Idul Adha), terlebih pada malam hari Idul Fitri berdasarkan firman Allah *Ta'ala*,

وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

***'Dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur'*. (Qs. Al Baqarah [2]: 185)."**

Penjelasan: Dianjurkan bagi orang-orang untuk mengeraskan takbir pada malam hari raya di masjid-masjid, rumah-rumah, dan jalanan-jalanan mereka, baik sedang musafir maupun tidak, berdasarkan konteks ayat tadi.

Sebagian ahli ilmu mengatakan tentang penafsirannya, "Hendaknya kalian menyempurnakan bilangan bulan Ramadhan, dan hendaknya kalian mengagungkan Allah ketika menyempurnakannya berdasarkan petunjuk-Nya yang diberikan kepada kalian."

Jadi mengeraskan takbir adalah mengeraskan suara ketika melantunkan takbir, dan hal ini dianjurkan karena dengan begitu berarti menampakkan simbol-simbil Islam dan mengingatkan yang lain.

Adapun Ibnu Umar, dia bertakbir di tendanya ketika ada di Mina agar didengar oleh orang-orang yang sedang berada di masjid, lalu mereka pun bertakbir, dan bertakbir pula orang-orang yang sedang berada di pasar, sehingga Mina bergema dengan suara takbir.[5]

Ahmad berkata, "Ibnu Umar bertakbir pada kedua hari raya, ini yang kami cenderungi, dan mengkhususkan Idul Fitri dengan tambahanan penegasan karena adanya nash mengenai hal itu. Namun takbir itu tidak wajib."

Daud berkata, "Takbir itu wajib pada Idul Fitri berdasarkan konteks ayat."

Menurut kami: takbir itu adalah takbir pada Hari Raya, sehingga menyerupai takbir pada Idul Adha. Dikarenakan hukum asalnya tidak wajib dan tidak ada syariat yang mewajibkannya, maka tetap pada hukum asalnya. Sementara ayat yang dimaksud tidak mengandung perintah, akan tetapi Allah *Ta'ala* memberitahukan tentang kehendak-Nya dalam firman-Nya,

يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ

[5] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/25) dari hadits Ibnu Umar RA.

مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

"*Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. Dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 185).

Pasal: Dianjurkan bertakbir di jalan menuju shalat Id dan mengeraskan takbir

Ibnu Abu Musa berkata, "Orang-orang bertakbir dengan keras ketika keluar dari rumah mereka untuk shalat Hari Raya (kedua hari raya) sampai imam tiba di tempat shalat, dan orang-orang bertakbir dengan takbirnya imam di dalam khutbahnya, lalu diam selain pada takbir."

Sa'id menuturkan: Abdul Aziz bin Muhammad menyampaikan kepada kami, Ubaidullah bin Umar menyampaikan kepada kami dari Nafi', dari Ibnu Umar, bahwa apabila dia keluar dari rumahnya menuju shalat Id, maka dia bertakbir hingga mencapai tempat shalat."[6] Ini diriwayatkan juga dari Sa'id bin Jubair dan Abdurrahman bin Abu Laila, namun ada perbedaan pada riwayat yang berasal dari Ibrahim.

Pasal: Al Qadhi berkata, "Takbir pada Idul Adha bersifat mutlak (tidak terikat) dan *muqayyad* (terikat). Yang *muqayyad* adalah setiap selesai shalat, sedangkan yang mutlak adalah pada setiap kondisi, termasuk di pasar-pasar, dan pada setiap waktu. Adapun pada Idul Fitri, yang disunahkan adalah mutlak, bukan *muqayyad* menurut konteks perkataan Ahmad, dan ini juga merupakan konteks perkataan Al Kharqi."

Sementara itu, Abu Al Khaththab berkata, "Bertakbir semenjak terbenamnya matahari pada malam Idul Fitri hingga datangnya imam ke tempat shalat."

Demikianlah menurut salah satu riwayat darinya. Ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i. Pada riwayat lain disebutkan: hingga imam selesai shalat.

---

[6] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/279) dan Ad-Daraquthni (2/45).

299. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Pagi harinya mereka bersuci."

Penjelasan: Dianjurkan untuk bersuci dengan mandi untuk Hari Raya.

Ibnu Umar biasa mandi pada hari Idul Fitri. Diriwayatkan begitu juga dari Ali RA. Demikian pula pendapat Alqamah, Urwah, Atha', An-Nakha'i, Asy-Sya'bi, Qatadah, Abu Az-Zanad, Malik, Asy-Syafi'i, dan Ibnu Al Mundzir, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas dan Al Fakih bin Sa'd[7]: "Rasulullah SAW mandi pada hari Idul Fitri dan Idul Adha."[8]

Diriwayatkan juga bahwa pada salah satu Jum'at Nabi SAW bersabda, "*Sesungguhnya hari ini telah Allah jadikan sebagai hari raya bagi kaum muslim, maka mandilah kalian, dan barangsiapa mempunyai minyak wangi maka dia boleh mengoleskannya, dan hendaklah kalian bersiwak.*"[9] (HR. Ibnu Majah).

Berdasarkan hal-hal tersebut, maka shalat Jum'at adalah shalat Id. Juga karena pada hari itu orang-orang berkumpul untuk melaksanakan shalat, maka dianjurkan untuk mandi sebagaimana pada hari Jum'at. Bila hanya berwudhu maka itu pun cukup, karena mandi pada hari Jum'at pun tidak wajib walaupun diperintahkan, sehingga untuk selain shalat Jum'at pasti lebih tidak wajib.

Pasal: Dianjurkan untuk membersihkan diri dan mengenakan pakaian terbaik yang dimilikinya dan mengenakan wewangian serta bersiwak.

Ini seperti yang telah kami sebutkan dalam masalah shalat Jum'at, yaitu berdasarkan hadits yang telah kami kemukakan (di sana).

Abdullah bin Umar berkata, "Umar menemukan pakaian dari sutra tebal di pasar, lalu mengambilnya dan membawanya kepada Nabi SAW, lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, belilah pakaian ini untuk engkau kenakan pada dua hari raya dan ketika (menerima) para

---

[7] Al Fakih (dengan *kasrah* pada huruf *kaaf*) Ibnu Sa'd Al Anshari, seorang sahabat. Ia meriwayatkan hadits tentang mandi pada Hari Idul Fitri. *Taqrib At-Tahdzib* (2/107).

[8] HR. Ibnu Majah (1/ح 1315) dan Ahmad (4/1315). Dinilai *dha'if* oleh Al Albani.

[9] Telah dikemukakan pada masalah nomor 296 (no. 153).

utusan'. Nabi SAW bersabda,

إِنَّمَا هَذِهِ لِبَاسُ مَنْ لاَ خَلاَقَ لَهُمْ

'Sesungguhnya ini pakaian orang yang tidak mendapatkan bagiannya (di akhirat)'."[10] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Ini menunjukkan, bahwa berhias pada momen-momen tersebut cukup dikenal di kalangan mereka.

Ibnu Al Ahmar meriwayatkan tentang shalat dua hari raya dan shalat Jum'at dengan isnadnya dari Ibnu Abbas, dia berkata, "Rasulullah SAW mengenakan selendang bermotif pada dua hari raya."[11]

Dengan isnadnya dari Aisyah, dia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, *'Apakah tidak semestinya seseorang di antara kalian mempunyai dua pakaian selain pakaian kerjanya (pakaian kesehariannya) untuk shalat Jum'at dan Id-nya?'*."[12]

Malik berkata, "Aku mendengar ahli ilmu menganjurkan untuk mengenakan minyak wangi dan hiasan pada setiap shalat Id, dan imam lebih berhak untuk melakukannya, karena dialah yang akan paling menonjol (terlihat) di antara mereka. Kecuali orang yang sedang i'tikaf dianjurkan untuk keluar dengan mengenakan pakaian i'tikafnya agar bekas ibadahnya tetap melekat padanya."

Ahmad berkata —dalam riwayat Al Marwadzi—, "Thawus pernah memerintahkan untuk mengenakan hiasan pakaian." Sementara Atha` berkata, "Itu adalah hari untuk khusyu'." Ahmad memandang baik keduanya, dan dia menyebutkan anjuran untuk keluar dengan mengenakan pakaian i'tikafnya pada selain momen tersebut.

Pasal: Waktu mandi adalah setelah terbit fajar, menurut zhahir perkataan Al Kharqi berikut ini, "Pagi harinya mereka bersuci."

Al Qadhi dan Al Amadi berkata, "Bila mandi sebelum fajar maka tidak sesuai dengan sunah mandi, karena itu adalah mandi untuk

---

[10] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/20), Muslim (3/1639), Abu Daud (1/ح 1077). An-Nasa`i (3/ح 1559), dan Ahmad (2/20, 24, 29, 49).

[11] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/280) dan Az-Zaila'i dalam *Nashb Ar-Rayah* (2/209).

[12] Telah dikemukakan pada masalah nomor 295 (no. 125).

shalat pada hari itu. Oleh karena itu tidak mengena bila dilakukan sebelum fajar, seperti halnya mandi Jum'at."

Ibnu Aqil berkata, "Yang ditetapkan oleh Ahmad adalah mandi tersebut boleh dilakukan sebelum fajar dan setelah fajar, karena waktu Id lebih sempit daripada waktu Jum'at. Jika dibatasi dengan fajar (setelah fajar), maka bisa jadi ketinggalan. Lagipula, maksud dari mandi tersebut adalah pembersihan diri, dan itu bisa dicapai dengan mandi pada malam hari, karena jaraknya masih dekat dengan waktu pelaksanaan shalat (yakni shalat Id)."

Namun, yang lebih utama adalah setelah fajar, untuk keluar dari perselisihan pendapat dan lebih mantap dalam hal kebersihan karena waktunya lebih dekat dengan waktu shalatnya. Adapun perkataan Al Kharqi, "bersuci", tidak mengkhususkan mandi, tapi konteksnya bisa juga wudhu, dan ini tidak dikhususkan setelah fajar.

300. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Mereka makan bila itu hari raya Idul Fitri."

Sunahnya adalah makan pada hari Idul Fitri sebelum shalat, dan tidak makan (terlebih dahulu) pada Idul Adha sampai selesai shalat. Ini pendapat mayoritas ahli ilmu, diantaranya Ali, Ibnu Abbas, Malik, dan Asy-Syafi'i. Kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat mengenai hal ini.

Anas berkata,

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لاَ يَغْدُو يَوْمَ الْفِطْرِ حَتَّى يَأْكُلَ تَمَرَاتٍ.

"Nabi SAW tidak berangkat pada hari Idul Fitri kecuali setelah memakan beberapa butir kurma."[13] (HR. Al Bukhari).

Dalam suatu riwayat yang dikuatkan oleh riwayat ini disebutkan, "Beliau memakannya dalam jumlah ganjil."

Buraidah meriwayatkan, dia menuturkan,

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لاَ يَخْرُجُ يَوْمَ الْفِطْرِ حَتَّى يَطْعَمَ، وَلاَ يَطْعَمُ يَوْمَ الأَضْحَى حَتَّى يُصَلِّيَ.

"Nabi SAW tidak keluar (berangkat) pada hari Idul Fitri hingga beliau berbuka (makan). Beliau tidak makan (terlebih dahulu)

---

[13] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/21) dan Ibnu Majah (1/ح 1754).

pada hari Idul Adha hingga beliau shalat (Id)."[14] (HR. Al Atsram dan At-Tirmidzi. Pada lafazh yang diriwayatkan Al Atsram disebutkan, "Hingga beliau menyembelih [Kurban].")

Juga karena hari Idul Fitri adalah hari yang diharamkan untuk berpuasa setelah (pada hari) sebelumnya diwajibkan. Oleh karena itu, dianjurkan untuk segera berbuka, untuk menampakkan kesegeraan kepada menaati Allah *Ta'ala* dan mengaplikasikan perintah-Nya untuk berbuka, yang berbeda dengan biasanya [yakni kebiasaan pada bulan Ramadhan, berpuasa].

Adapun pada hari Idul Adha, dianjurkan hal yang sebaliknya, karena pada hari itu disyariatkan untuk berkurban dan memakan dagingnya. Oleh karena itu, dianjurkan agar makannya itu dengan sebagian daging dari kurbannya.

Ahmad berkata, "Pada hari Idul Adha tidak makan (terlebih dahulu) hingga kembali, bila dia punya daging Kurban, karena Nabi SAW pun makan dari daging yang dikurbankannya.[15] Namun bila tidak mempunyai Kurban maka tidak mengapa dia makan."

Pasal: Dianjurkan untuk memakan kurma.

Nabi SAW memakannya dalam jumlah ganjil, berdasarkan perkataan Anas, "Beliau memakannya dalam jumlah ganjil." Karena Allah *Ta'ala* Witir (ganjil, yakni satu) dan menyukai yang witir (ganjil).[16] Juga karena orang yang berpuasa (ketika berbuka) dianjurkan seperti itu.

301. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Kemudian mereka berangkat menuju tempat shalat dengan mengeraskan takbir."

Sunnahnya adalah melaksanakan shalat Id di mushalla (lapangan terbuka tempat pelaksanaan shalat) Ali RA memerintahkan hal itu, sementara Al Auza'i dan ulama madzhab Hanafi menganggap baik hal tersebut. Ini juga merupakan pendapat Ibnu Al Mundzir.

Diriwayatkan dari Asy-Syafi'i: Jika masjid negerinya luas,

---

[14] HR. At-Tirmidzi (2/ح 542), Ibnu Majah (1/ح 1756) dan Ahmad (5/360). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[15] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/283) dan Ad-Daraquthni (2/45).

[16] HR. Muslim (4/Dzikir/2062), Ahmad (1/143), dan Al Baihaqi (1/1170).

maka shalat di dalamnya lebih utama, karena tempat itu adalah tempat terbaik dan tersuci. Oleh karena itu, penduduk Makkah shalat Id di Masjidil Haram.

Menurut kami: Nabi SAW keluar menuju mushalla (lapangan terbuka tempat pelaksanaan shalat) dan meninggalkan masjidnya, begitu pula para khalifah setelah beliau. Tentunya Nabi SAW tidak meninggalkan yang lebih utama bila tempatnya dekat lalu menempuh yang kurang utama di samping tempatnya yang lebih jauh, dan beliau pun tidak mensyariatkan umatnya untuk meninggalkan yang lebih utama. Lagipula, kita diperintahkan untuk mengikuti Nabi SAW, yang diperintahkan itu pasti merupakan sesuatu yang sempurna.

Tidak ada khabar dari Nabi SAW yang menyebutkan bahwa beliau melaksanakan shalat Id di masjidnya, kecuali karena udzur. Lagipula, ini adalah pertemuan kaum muslim, yang saat itu semua orang di semua pelosok keluar menuju mushalla, lalu melaksanakan shalat Id di mushalla (lapangan terbuka tempat pelaksanaan shalat), baik masjidnya luas maupun sempit. Nabi SAW melaksanakannya di mushalla, walaupun masjid beliau sangat mulia. Bahkan shalat nafilah di rumah lebih utama daripada itu walaupun masjidnya mulia.

Kami telah meriwayatkan dari Ali RA, bahwa dikatakan kepadanya, "Orang-orang lemah dan buta telah berkumpul di masjid. Bagaimana kalau engkau shalat (Id) di masjid?" Dia menjawab, "Kalau aku melakukannya maka aku menyelisihi Sunnah. Kita sekarang berangkat menuju mushalla." Dia lalu menunjuk seseorang untuk memimpin shalat empat raka'at di masjid.[17]

Pasal: Dianjurkan bagi imam, apabila berangkat, agar menunjuk orang yang akan memimpin shalat orang-orang lemah di masjid

Ini seperti yang dilakukan oleh Ali RA.

Hudzail bin Syurahbil[18] meriwayatkan, dia menuturkan, "Dikatakan kepada Ali RA, 'Bagaimana kalau engkau memerintahkan seseorang untuk memimpin shalat orang-orang yang lemah di masjid agung agar meringankan?' Dia menjawab, 'Bila aku memerintahkan

---

[17] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/210).

[18] Hudzail bin Syurahbil Al Audi Al Kufi, seorang perawi Hadhrami yang *tsiqah*. *At-Taqrib* (2/317).

seseorang untuk shalat [mengimami] maka aku perintahkan agar ia mengimami mereka empat raka'at."[19] (HR. Sa'id).

Diriwayatkan pula bahwa dia menunjuk Abu Mas'ud untuk mengimami mereka shalat di masjid.

Pasal: Bila ada udzur yang menghalangi untuk keluar (menuju mushalla) misalnya hujan dan rasa takut, maka mereka boleh shalat di masjid, sebagaimana yang diriwayatkan Abu Hurairah:

أَصَابَهُمْ مَطَرٌ فِي يَوْمِ عِيدٍ فَصَلَّى بِهِمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلاَةَ الْعِيدِ فِي الْمَسْجِدِ.

Ketika hujan turun pada hari Id, Nabi SAW melaksanakan shalat Id bersama mereka di masjid. (HR. Abu Daud dan Ibnu Majah).[20]

Pasal: Dianjurkan bersegera menuju tempat shalat Id setelah shalat Subuh, kecuali imam, hendaknya dia mengakhirkan diri hingga waktu shalat, karena Nabi SAW melakukannya demikian.

Abu Sa'id berkata,

كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْرُجُ يَوْمَ الْفِطْرِ وَالأَضْحَى إِلَى الْمُصَلَّى، فَأَوَّلُ شَيْءٍ يَبْدَأُ بِهِ الصَّلاَةُ.

"Nabi SAW keluar pada hari Idul Fitri dan Adha menuju mushalla. Lalu yang pertama kali beliau lakukan adalah shalat (Id)."[21] (HR. Muslim).

Juga karena imam semestinya dinanti, bukan menanti. Tetapi bila dia datang ke mushalla lalu duduk di suatu tempat yang tertutupi oleh orang-orang, maka itu tidak mengapa.

Malik berkata, "Telah berlaku Sunnah, bahwa imam keluar dari rumahnya sekitar waktu yang cukup untuk menempuh mushalla,

---

[19] HR. Ibnu Abi Syaibah di dalam *Al Mushannaf* (2/184).

[20] HR. Abu Daud (1/ح 1160) dan Ibnu Majah (1/ح 1313). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

[21] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih*-nya (2/22), Muslim (2/605), An-Nasa'i (2/ح 1575) dan Ibnu Majah (1/ح 1288).

sehingga ketika sampai di mushalla, sudah masuk waktu shalat. Adapun selain imam, dianjurkan untuk bersegera datang dan menempati tempat di dekat imam agar bisa memperoleh pahala bersegera datang dan menantikan shalat, serta duduk di dekat tempat imam tanpa melangkahi pundak orang lain serta tidak mengganggu orang lain.

Atha' bin As-Saib berkata, "Abdurrahman bin Abu Laila dan Abdullah bin Ma'qal[22] melaksanakan shalat Subuh pada hari Id, keduanya masih mengenakan pakaian mereka (untuk shalat Subuh), lalu mereka menuju pekuburan, yang satunya bertakbir dan yang satunya lagi bertahlil.

Diriwayatkan dari Ibnu Umar, bahwa dia keluar (berangkat) hingga keluarnya matahari."

Pasal: Dianjurkan berangkat menuju tempat pelaksanaan shalat Id dengan berjalan kaki, yang disertai dengan ketenangan dan kesopanan

Ini seperti yang telah kami kemukakan pada pembahasan shalat Jum'at. Di antara yang menganjurkan berjalan kaki adalah Umar bin Abdul Aziz, An-Nakha'i, Ats-Tsauri, dan Asy-Syafi'i. Hal ini berdasarkan riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi SAW tidak menaiki kendaraan pada shalat Id (ketika menuju tempat pelaksanaan shalat Id) dan ketika mengantar jenazah.[23]

Ibnu Umar meriwayatkan:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَخْرُجُ إِلَى الْعِيدِ مَاشِيًا وَيَرْجِعُ مَاشِيًا

Nabi SAW berangkat menuju (tempat pelaksanaan) shalat Id dengan berjalan kaki, dan kembali dengan berjalan kaki.[24] (HR. Ibnu Majah).

Ali RA berkata, "Termasuk Sunnah adalah mendatangi tempat pelaksanaan shalat Id dengan berjalan kaki."* (HR. At-Tirmidzi, dia

---

[22] Abdullah bin Ma'qal bin Muqrin, Al Imam Abu Al Walid Al Muzani Al Kufi, ayahnya adalah seorang sahabat, seorang yang *tsiqah*, dan termasuk tabi'in yang baik. Dia meninggal pada tahun 88 H. *Tahdzib As-Sair* (464).

[23] Telah dikemukakan pada masalah nomor 281 (no. 22).

[24] HR. Ibnu Majah (1/ح 1295). Al Albani berkata, "*Hasan*."

* HR. At-Tirmidzi (2/ح 530) dari hadits Ali. Al Albani berkata, "*Hasan*."

berkata, "*Hadits hasan.*").

Bila ada udzur, sementara tempatnya jauh, sehingga harus menunggang kendaraan, maka tidak apa-apa.

Ahmad *rahimahullah* berkata, "Kami berjalan kaki dan tempat kami dekat. Jika tempatnya jauh maka tidak apa-apa menaiki kendaraan."

Dia juga berkata, "Sa'id menyampaikan kepada kami, Al Walid bin Muslim menyampaikan kepada kami dari Abdullah bin Al Ala` bin Zubair, bahwa dia mendengar Umar Ibnu Abdul Aziz berkata di atas mimbar pada hari Jum'at, 'Sesungguhnya besok Idul Fitri, maka berjalan kakilah kalian menuju mushalla kalian, harena itulah yang pernah dilakukan. Adapun bagi warga pedesaan, hendaknya menaiki kendaraan, dan bila telah sampai di kota hendaknya berjalan kaki menuju mushalla."

Pasal: Bertakbir di perjalanan ketika menuju tempat pelaksanaan shalat Id dan mengeraskan takbir.

Hal ini senada dengan ucapan Al Kharqi, "Mengeraskan takbir."

Ahmad berkata, "Menyaringkan takbir bila keluar dari rumah hingga mencapai mushalla." Diriwayatkan dari Ali, Ibnu Umar, Abu Umamah, Abu Rahm[25], dan sejumlah sahabat. Ini juga merupakan pendapat Umar bin Abdul Aziz, Aban bin Utsman, dan Abu Bakar bin Muhammad. An-Nakha'i, Sa'id bin Jubair dan Abdurrahman bin Abu Laila juga melakukannya. Demikian juga pendapat Al Hakam, Hammad, Malik, Ishak, Abu Tsaur, dan Ibnu Al Mundzir.

Sementara itu, Abu Hanifah berkata, "Bertakbir pada hari Idul Adha dan tidak bertakbir pada hari Idul Fitri (yakni di perjalanan ketika menuju mushalla), karena Ibnu Abbas memperdengarkan takbir pada hari Idul Fitri, lalu berkata, 'Apa yang dilakukan orang-orang?' Dijawab, 'Mereka sedang bertakbir'. Dia berkata lagi, 'Apa sudah gila

---

[25] Dia adalah Kultsum bin Al Hushain bin Ubaid bin Bani Kinanah Abu Rahm Al Ghifari. Dia dikenal dengan julukannya. Dia memeluk Islam setelah datangnya Nabi SAW di Madinah. Dia tidak ikut perang Badar, namun ikut dalam perang Uhud. Dia juga termasuk orang yang berbai'at di bawah pohon. *Usud Al Ghabah* (4/493).

orang-orang itu?'"[26]

Ibrahim berkata, "Itu dilakukan oleh para tukang pantun."

Menurut kami: itu perbuatan sejumlah sahabat RA yang telah kami sebutkan, dan perkataan mereka, "Nafi' berkata, 'Ibnu Umar bertakbir pada hari raya, yaitu saat Idul Adha dan Idul Fitri, dia bertakbir dan mengeraskan suara.'[27] Serta ucapan Abu Jamilah[28], 'Aku melihat Ali RA keluar pada hari Id, dan dia masih terus bertakbir hingga mencapai pekuburan'."[29]

Adapun Ibnu Abbas, dia berkata, "Mereka bertakbir bersama imam dan tidak bertakbir sendirian." Ini bertolak belakang dengan madzhab mereka. Kalaupun ini benar, maka takbirnya itu hingga mencapai mushalla, berdasarkan dalil yang telah kami kemukakan yang bersumber dari Ali RA dan yang lain.

Al Atsram menuturkan, "Ditanyakan kepada Abu Abdillah tentang mengeraskan bacaan takbir, hingga mushalla atau sampai datangnya imam? Dia menjawab, 'Hingga mushalla'."

Sementara itu, Al Qadhi berkata, "Ada riwayat lainnya mengenai ini, yaitu hingga datangnya imam."

Pasal: Bolehnya kaum wanita keluar rumah pada hari Id menuju mushalla.

Ibnu Hamid berkata, "Hal itu dianjurkan."

Telah diriwayatkan dari Abu Bakar dan Ali RA, bahwa keduanya berkata, "Hak atas setiap wanita baligh untuk keluar menuju Id (dua hari raya)."[30]

Ibnu Umar menyuruh keluar keluarganya yang bisa disuruh keluar untuk menuju pelaksanaan Id (dua hari raya)."[31]

Ummu Athiyyah meriwayatkan, dia menuturkan, "Rasulullah SAW memerintahkan kami mengeluarkan mereka (kaum wanita) pada hari Idul Fitri dan hari Idul Adha, yaitu para gadis dan perawan

---

[26] HR. Ibnu Abi Syaibah di dalam *Al Mushannaf* (2/165).

[27] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/279) dan Ad-Daraquthni (2/45).

[28] Yaitu Masirah bin Ya'qub Abu Jamilah Ath-Thuhwi Al Kufi. Lihat *At-Taqrib* (2/291).

[29] HR. Ad-Daraquthni di dalam *As-Sunan* (2/44/3).

[30] HR. Ibnu Abi Syaibah di dalam *Al Mushannaf* (2/182).

[31] HR. Ibnu Abi Syaibah di dalam *Al Mushannaf* (2/182).

pingitan. Adapun para wanita haid, diperintahkan menjauhi tempat shalat dan tetap menyaksikan kebaikan dan perayaan kaum muslim. Aku bertanya kepada Rasulullah, 'Wahai Rasulullah, ada seseorang di antara kami yang tidak memiliki jilbab'. Beliau pun bersabda, '*Hendaknya saudarinya mengenakannya (meminjamkan) dari jilbabnya*'."[32] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Lafazh ini riwayat Muslim, sedangkan dalam lafazh Al Bukhari dikemukakan: Dia [Ummu Athiyyah] menuturkan, "Kami diperintahkan keluar pada hari Id, hingga dikeluarkan juga para gadis dari kamar pingitnya. Bahkan para wanita haid diperintahkan keluar, tetapi mereka bertempat di belakang orang-orang (yang melaksanakan shalat Id), lalu bertakbir dengan takbir mereka dan berdoa dengan doa mereka, dengan sama-sama mengharapkan keberkahan dan kesucian hari tersebut."

Diriwayatkan dari Ummu Athiyyah, bahwa Rasulullah SAW mengumpulkan para wanita Anshar di suatu rumah, lalu beliau mengutus Umar bin Khaththab kepada kami, lalu dia berdiri di pintu, lalu mengucapkan salam, kemudian kami menjawab salamnya, lalu dia berkata, 'Aku utusan Rasulullah SAW kepada kalian'. Selanjutnya dia memerintahkan kami mengikuti perayaan dua hari raya, yaitu agar pada kedua hari itu kami mengeluarkan para wanita haid dan para gadis, namun kami tidak diwajibkan mengikuti shalat Jum'at, dan kami dilarang mengantarkan jenazah."[33] (HR. Abu Daud).

Al Qadhi berkata, "Konteks perkataan Ahmad menunjukkan bahwa hal itu boleh, bukan *mustahab* (bukan dianjurkan). Sementara An-Nakha'i dan Yahya Al Anshari memakruhkannya, keduanya berkata, 'Kami tidak mengenal keluarnya wanita pada dua hari raya dalam pandangan kami." Sufyan dan Ibnu Al Mubarak juga memakruhkannya, sementara ulama madzhab Hanafi memberikan rukhshah bagi wanita yang sudah tua dan memakruhkan bagi wanita yang masih muda untuk keluar (pada kedua hari tersebut) karena bisa menimbulkan fitnah, dengan berdasarkan ucapan Aisyah RA, "Seandainya Rasulullah SAW melihat apa yang terjadi pada kaum

---

[32] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (1/88), Muslim (2/606), At-Tirmidzi (2/ ح 539), dan Ahmad (5/84).

[33] HR. Abu Daud (1/ح 1139) dan Ahmad (5/85). Al Albani berkata dalam *Dha'if Abi Daud*, "*Dha'if*."

wanita (sekarang), tentu mereka dilarang ke masjid-masjid, sebagaimana dilarangnya kaum wanita bani Israil'."[34]

Namun, Sunnah Rasulullah SAW lebih berhak untuk diikuti. Sedangkan ucapan Aisyah ini dikhususkan bagi wanita yang masih muda, bukan bagi yang lain. Tidak diragukan lagi, kondisi demikian menjadikan dimakruhkannya keluar, sedangkan yang dianjurkan untuk keluar adalah dengan tidak mengenakan wewangian dan tidak mengenakan pakaian (yang mencolok) serta tidak berhias (berdandan), berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Dan hendaklah mereka keluar dengan tidak berdandan,*"* serta tidak berbaur dengan kaum laki-laki dan menempati tempat khusus kaum wanita.

302. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila telah tiba waktu (halal) shalat maka imam maju lalu shalat dua raka'at mengimami mereka."

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ahli ilmu bahwa shalat Id bersama imam dilaksanakan dua rakaat, berdasarkan riwayat *mutawatir* dari Nabi SAW, bahwa beliau melaksanakan shalat Id dua rakaat, dan hal itu dilakukan oleh para pemimpin setelah beliau hingga zaman kita sekarang. Kami tidak mengetahui seorang pun yang melakukan selain itu atau menyelisihi itu.

Umar RA berkata, "Shalat Id berjumlah dua rakaat, dan itu adalah shalat yang sempurna, bukan diqashar, berdasarkan (pernyataan) lisan Nabi kalian SAW. Oleh karena itu, merugilah orang yang mengada-ada."[35]

Ucapannya, "(Halal) shalat" mengandung dua kemungkinan makna: *Pertama*, bila telah masuk waktunya. Shalat yang dimaksud di sini adalah shalat Id. Halal di sini berasal dari kata *hulul* (datang atau tiba atau masuk), seperti ungkapan "*halla ad-dainu idzaa jaa'a ajaluhu*" (telah masuk [berlaku] utang bila telah tiba waktunya). *Kedua*, telah dibolehkan shalat, yakni shalat nafilah, bila telah keluar dari waktu terlarang, yaitu setelah meningginya matahari sekitar satu tombak.

---

[34] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (1/219), Muslim (1/329), dan At-Tirmidzi (2/ح 540) dari hadits Aisyah.

* Telah dikemukakan pada masalah nomor 255 (no. 51).

[35] Telah dikemukakan pada masalah nomor 268 (no. 24).

Halla berasal dari kata *al hillu* yang berarti boleh, seperti dalam firman Allah *Ta'ala*,

وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ

"*Dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik*" (Qs. Al A'raaf [7]: 157).

Makna ini lebih tepat, karena mengandung penafsiran tentang waktunya dan pendefinisian tentang waktu yang dapat diketahui dari sisi lain. Sedangkan makna pertama tidak mengandung penjelasan tentang waktunya. Berdasarkan pengertian ini, maka waktunya adalah setelah meningginya matahari sekitar satu tombak hingga saat sesuatu tidak berbayang (tengah hari), yaitu antara dua waktu terlarang untuk shalat nafilah.

Para sahabat Asy-Syafi'i berkata, "Permulaan waktunya adalah bila telah terbit matahari." Hal ini berdasarkan riwayat Yazid bin Khumair, dia menuturkan, "Abdullah bin Busr, salah seorang sahabat, keluar pada hari Idul Fitri atau Idul Adha, lalu dia mengingkari lambatnya imam datang, dia berkata,

إِنَّا كُنَّا قَدْ فَرَغْنَا سَاعَتَنَا هَذِهِ وَذَلِكَ حِينَ صَلَاةِ التَّسْبِيحِ

'Sesungguhnya kami telah selesai pada waktu seperti ini. Yaitu waktu shalat Dhuha'."[36] (HR. Abu Daud dan Ibnu Majah).

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Uqbah bin Amir, dia berkata, "Tiga waktu yang Rasulullah SAW melarang kami melakukan shalat di dalamnya dan menguburkan orang-orang yang mati di antara kami, yaitu (salah satunya) ketika terbit matahari hingga meninggi,"[37] karena itu adalah waktu yang terlarang untuk shalat sehingga bukan merupakan waktu shalat seperti sebelum terbitnya matahari. Juga karena Nabi SAW dan yang setelahnya tidak pernah melaksanakan shalat (pada waktu tersebut) hingga meningginya matahari. Juga berdasarkan ijma, bahwa yang utama pelaksanaannya adalah pada waktu setelah meningginya matahari, dan Nabi SAW tidak melakukannya kecuali pada waktu yang utama dan yang paling utama.

---

[36] HR. Abu Daud (1/ح 1135) dan Ibnu Majah (1/ح 1317). Al Albani berkata, "*Shahih*."

[37] Telah dikemukakan pada bab Waktu-Waktu Shalat (no. 6).

Seandainya waktu sebelumnya [yakni sebelum meningginya matahari] termasuk waktu pelaksanaannya, berarti pembatasan dengan terbitnya matahari adalah penetapan tanpa nash dan tidak pula makna nash, padahal tidak boleh menentukan waktu tanpa landasan.

Adapun hadits Abdullah bin Busr, bahwa dia mengingkari lambatnya imam datang dari waktunya yang telah disepakati, bila diartikan selain ini, maka itu bukan keterlambatan dan tidak boleh diingkari. Hal ini juga tidak boleh diartikan bahwa Nabi SAW melaksanakannya pada waktu terlarang, karena pelaksanaan pada waktu itu disepakati makruh, karena yang utama adalah yang sebaliknya, dan tentunya Nabi SAW tidak pernah melanggengkan yang makruh dan yang kurang utama. Seandainya Nabi melanggengkan pelaksanaan shalat pada waktu tersebut, tentunya itu waktu yang utama. Dengan begitu, jelaslah bahwa pengertiannya adalah seperti yang kami kemukakan tadi.

Pasal: Di –Sunnahkan- memajukan shalat Idul Adha agar waktunya lebih lapang untuk menyembelih Kurban dan menangguhkan shalat Idul Fitri agar waktunya lebih lapang untuk mengeluarkan zakat fitrah

Demikian pendapat Asy-Syafi'i, dan aku tidak mengetahui ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

Diriwayatkan bahwa Nabi SAW mengirim surat kepada Amru bin Hazm: "Hendaknya mengakhirkan shalat Idul Fitri dan memajukan shalat Idul Adha."[38]

Itu karena setiap Id adalah kewajiban tersendiri, yaitu: kewajiban pada Idul Fitri adalah mengeluarkan zakat fitrah yang waktunya adalah hingga sebelum shalat Id, sedangkan kewajiban Idul Adha adalah menyembelih Kurban yang waktunya adalah setelah shalat Id. Jadi, dengan menangguhkan shalat Idul Fitri dan memajukan shalat Idul Adha, didapatkan keluasan waktu untuk melaksanakan masing-masing kewajiban di dalamnya.

303. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tanpa adzan dan tanpa iqamah."

Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat yang

[38] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/282).

siginifikan mengenai masalah ini, kecuali telah diriwayatkan dari Ibnu Az-Zubair, bahwa dia adzan dan iqamah. Ada yang mengatakan bahwa yang pertama kali adzan pada shalat Id adalah Ibnu Ziyad. Ini menunjukkan bahwa sebelumnya telah terjadi ijma bahwa tidak di-Sunnah-kan adzan dan tidak pula iqamah. Demikian yang dikatakan oleh Malik, Al Auza'i, Asy-Syafi'i, dan ulama madzhab Hanafi.

Telah diriwayatkan secara pasti, bahwa Nabi SAW melaksanakan shalat Id tanpa adzan dan tanpa iqamah. Ibnu Abbas meriwayatkan, bahwa Nabi SAW melaksanakan shalat Id tanpa adzan dan tanpa iqamah.[39] Diriwayatkan juga seperti itu dari Jabir. (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Jabir bin Samurah berkata,

صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعِيدَيْنِ غَيْرَ مَرَّةٍ وَلاَ مَرَّتَيْنِ بِغَيْرِ أَذَانٍ وَلاَ إِقَامَةٍ.

"Aku shalat Id bersama Rasulullah SAW tidak hanya sekali atau dua kali, (dan itu dilaksanakan) tanpa adzan dan tanpa iqamah."[40] (HR. Muslim).

Diriwayatkan dari Atha`, dia berkata, "Jabir mengabarkan kepadaku, bahwa tidak ada adzan pada hari Idul Fitri ketika datangnya imam dan tidak pula setelah datangnya imam. Juga tidak ada iqamah atau seruan lainnya atau hal lainnya. Tidak ada seruan (adzan) dan tidak pula iqamah pada hari itu."[41] (HR. Muslim).

Sebagian sahabat kami berkata, "Untuk shalat itu diserukan, '*Ash-shalaatu jaami'ah*'." Ini merupakan pendapat Asy-Syafi'i. Namun Sunnah Rasulullah SAW lebih berhak untuk diikuti.

304. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Pada setiap rakaatnya membaca *alhamdulillaah* [yakni surah Al Faatihah] dan surah [lainnya] dengan mengeraskan bacaan."

Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat di kalangan para ahli ilmu tentang disyariatkannya membaca Al Faatihah dan

---

[39] Telah dikemukakan pada bab Shalat Id (no. 2).

[40] HR. Muslim (2/604), Abu Daud (1/ح 1148), At-Tirmidzi (2/ح 532), dan Ahmad (5/91).

[41] HR. Muslim (2/'Idain/604).

surah lainnya pada setiap rakaat dalam shalat Id, dan di-Sunnah-kannya untuk dinyaringkan bacaannya. Tetapi di dalam hadits yang diriwayatkan dari Ali RA disebutkan bahwa ketika membaca (dalam shalat dua hari raya), dia memperdengarkan (bacaannya) kepada orang yang di belakangnya (yang di dekatnya) dan tidak mengeraskannya dengan sangat nyaring.[42]

Ibnu Al Mundzir[43] berkata, "Mayoritas ahli ilmu berpandangan bahwa untuk mengeraskan bacaan, dan khabar yang menyebutkan bacaan Nabi SAW menunjukkan perbuatan beliau yang mengeraskan bacaannya. Juga karena itu adalah shalat Id sehingga sama seperti shalat Jum'at."

Dianjurkan untuk membaca *sabbih* [surah Al A'laa] pada rakaat pertama dan surah Al Ghaasyiyah pada raka'at kedua. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad.

An-Nu'man bin Basyir berkata, "Dalam shalat dua hari raya dan Jum'at, Rasulullah SAW membaca, '*Sabbihisma rabbikal a'laa*', [surah Al A'laa] dan, '*Hal ataaka hadiitsul ghaasyiyah*', [surah Al Ghaasyiyah]. Kadang keduanya (Id dan Jum'at) terjadi pada satu hari, dan beliau membaca (itu) pada keduanya."[44] (HR. Muslim).

Asy-Syafi'i berkata, "Membaca '*Qaaf*' [surah Qaaf] dan '*Iqtarabis saa'ah*' [surah Al Qamar], berdasarkan riwayat yang menyatakan bahwa Umar bertanya kepada Abu Waqid Al-Laits, 'Apa yang dibaca oleh Rasulullah SAW pada (shalat) Idul Fitri dan Idul Adha?' Dia menjawab, 'Beliau membaca '*Qaaf wal qur'aanil majiid*' [surah Qaaf] dan '*Iqtarabatis saa'atu wansyaqqal qamar*' [surah Al Qamar]'." (HR. Muslim).[45]

Abu Hanifah berkata, "Tidak ada yang dipastikan untuk itu. Ibnu Mas'ud pernah membaca Al Faatihah dan surah lainnya dari Al Mufashshal."

Surah manapun yang dibaca, maka itu sudah cukup dan baik, hanya saja yang pertama lebih baik, karena Umar RA mengamalkannya, dan itu adalah pendapatnya. Juga karena di dalam

---

[42] HR. Ibnu Abi Syaibah di dalam *Al Mushannaf* (2/180).

[43] Saya tidak menemukannya di dalam *Al Ijma'*.

[44] HR. Muslim (2/598), Abu Daud (1/ح 1123), At-Tirmidzi (2/ح 533), Ibnu Majah (1/ح 1281), dan Ahmad (4/271).

[45] HR. Muslim (2/607), Abu Daud (1/ح 1154), dan Malik di dalam *Al Muwaththa'* (1/180).

sabbih [surah Al A'laa] terkandung anjuran untuk shalat dan zakat fitrah, sebagaimana yang dikatakan oleh Sa'id bin Al Musayyab dan Umar bin Abdul Aziz mengenai penafsiran firman Allah *Ta'ala*,

قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴿١٤﴾

"*Sesungguhnya beruntunglah orang yang membersihkan diri (dengan beriman).*" (Qs. Al A'laa [87]: 14), sehingga keutamaannya dikhususkan dengan itu, sebagaimana Jum'at yang dikhususkan dengan surahnya [yakni surah Al Jumu'ah].

Pasal: Bacaan (surah) adalah setelah takbir pada kedua rakaatnya.

Demikianlah yang ditetapkan oleh Ahmad. Itu juga diriwayatkan dari Abu Hurairah, para ahli fikih Madinah yang tujuh, Umar bin Abdul Aziz, Az-Zuhri, Malik, Asy-Syafi'i, dan Al-Laits. Telah diriwayatkan juga dari Ahmad, bahwa dia menyambung antara dua bacaan. Artinya, bertakbir pada raka'at pertama sebelum bacaan, dan para raka'at kedua setelahnya. Abu Bakar memilih pendapat ini dan meriwayatkan ini dari Ibnu Mas'ud, Hudzaifah, Abu Musa, Abu Mas'ud Al Badri, Al Hasan, Ibnu Sirin, dan Ats-Tsauri. Ini juga merupakan pendapat ulama madzhab Hanafi, berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Abu Musa, bahwa dia berkata, "Rasulullah SAW bertakbir pada shalat jenazah dan menyambung antar dua bacaan."[46] (HR. Abu Daud).

Abu Aisyah –peserta pengajian Abu Hurairah– meriwayatkan: Sa'id bin Al Ash bertanya kepada Abu Musa dan Hudzaifah, 'Bagaimana takbirnya Rasulullah SAW dalam shalat Idul Adha dan Idul Fitri?' Abu Musa menjawab, 'Beliau bertakbir empat kali takbir sebagaimana pada jenazah'. Hudzaifah lalu berkata, '(Abu Musa) benar'."

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Katsir bin Abdullah dari ayahnya dari kakeknya, bahwa dalam shalat dua hari raya, Nabi SAW bertakbir tujuh kali pada rakaat pertama sebelum membaca, dan pada rakaat kedua lima kali sebelum

---

[46] HR. Abu Daud (1/ج 1153) dan Ahmad (4/416). Al Albani berkata, "*Hasan shahih.*"

membaca (surah)."[47] (HR. Al Atsram, Ibnu Majah, dan At-Tirmidzi, dia berkata, "Hadits *hasan*. Ini adalah hadits yang paling baik dalam masalah ini.").

Diriwayatkan dari Aisyah, bahwa dalam shalat dua hari raya, Rasulullah SAW bertakbir tujuh kali dan lima kali sebelum membaca (surah)."[48] (HR. Ahmad di dalam *Al Musnad*).

Dari Abdullah bin Amr, dia menuturkan, "Nabi SAW bersabda,

التَّكْبِيرُ فِي الْفِطْرِ سَبْعٌ فِي الْأُولَى، وَخَمْسٌ فِي الْآخِرَةِ، وَالْقِرَاءَةُ بَعْدَهُمَا كِلْتَيْهِمَا.

'*Takbir dalam (shalat) Idul Fitri adalah tujuh kali pada rakaat pertama, dan lima kali pada rakaat terakhir, lalu setelahnya membaca (surah) pada keduanya*'."[49] (HR. Abu Daud dan Al Atsram).

Diriwayatkan juga seperti itu oleh Ibnu Majah dari Sa'd, muadzin Nabi SAW. Hadits Abu Musa *dha'if*, demikian yang dikatakan oleh Al Khathahabi, dan pada riwayat Abu Daud tidak disebutkan bahwa beliau menyambung antara dua bacaan. Kami kemudian mengartikan bahwa yang dimaksud adalah antara bacaan Al Faatihah dengan surah (lainnya), sebab memang tidak mungkin menyambung dua bacaan pada kedua raka'at, karena terselingi oleh ruku dan sujud.

305. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Pada rakaat pertama bertakbir tujuh kali, termasuk takbir pembuka."

Abu Abdillah berkata, "Pada raka'at pertama bertakbir tujuh kali bersama takbiratul ihram, tidak termasuk takbir ruku, karena terpisah dengan bacaan. Pada raka'at kedua bertakbir lima kali dan tidak termasuk takbir ketika bangkit dari raka'at pertama, kemudian (setelah lima takbir) membaca, lalu takbir lagi dan ruku." Ini juga diriwayatkan dari para ahli fikih Madinah yang tujuh, Umar bin Abdul

---

[47] HR. At-Tirmidzi (2/ح 1277), Ad-Darimi (1/ح 1606), dan Ahmad (1/73).

[48] HR. Ahmad di dalam *Musnad*-nya (6/65).

[49] HR. Abu Daud (1/ح 1151) dan Ibnu Majah (1/ح 1279). Al Albani berkata, "*Hasan*."

Aziz, Az-Zuhri, Malik, dan Al Muzani.

Diriwayatkan dari Abu Hurairah, Abu Sa'id Al Khudri, Ibnu Abbas, Ibnu Umar, dan Yahya Al Anshari, mereka berkata, "Pada rakaat pertama bertakbir tujuh kali, sedangkan pada rakaat kedua bertakbir lima kali." Demikian juga yang dikatakan oleh Al Auza'i, Asy-Syafi'i, dan Ishak, hanya saja mereka berkata, "Pada rakaat pertama bertakbir tujuh kali selain takbir pembuka, berdasarkan perkataan Aisyah, 'Rasulullah SAW dalam shalat dua hari raya bertakbir dua belas kali selain takbir pembuka'."*

Diriwayatkan juga dari Ibnu Abbas, Anas, Al Mughirah bin Syu'bah, Sa'id bin Al Musayyab, dan An-Nakha'i, "Bertakbir tujuh kali, tujuh kali." Sementara Abu Hanifah dan Ats-Tsauri berkata, "Pada rakaat pertama dan kedua, tiga kali, tiga kali." Mereka berdalih dengan kedua hadits Abu Musa yang telah kami sebutkan tadi.

Menurut kami: dalilnya adalah hadits-hadits milik Katsir, Abdullah bin Amru, dan Aisyah, yang telah kami sebutkan.

Ibnu Abdil Barr berkata, "Telah diriwayatkan dari Nabi SAW, dari berbagai jalan yang bagus, bahwa ketika shalat Id beliau bertakbir tujuh kali pada rakaat pertama dan lima kali pada rakaat kedua. Ini dari hadits Abdullah bin Amru, Ibnu Umar, Jabir, Aisyah, Abu Waqid, dan Amru bin Auf Al Muzani. Tidak ada riwayat darinya, baik melalui jalur yang kuat maupun yang *dha'if*, yang menyelisihi ini." Ini yang lebih utama untuk diamalkan, juga berdasarkan hadits Aisyah yang dikenal sebagai hadits darinya, yaitu yang menyebutkan bahwa Rasulullah SAW dalam shalat Idul Fitri dan Idul Adha bertakbir tujuh kali dan lima kali selain takbir ruku.** (HR. Abu Daud dan Ibnu Majah), sedangkan hadits Abu Musa lemah, karena Abu Aisyah -peserta pengajian Abu Hurairah- yang meriwayatkannya tidak dikenal (kredibelitasnya).

306. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Mengangkat kedua tangan bersama setiap takbir."

Penjelasan: Dianjurkan mengangkat kedua tangan ketika bertakbir, sebagaimana mengangkat keduanya saat takbiratul ihram.

---

* HR. Ad-Daraquthni di dalam *As-Sunan* (2/46).

** HR. Abu Daud (1/1150) dan Ibnu Majah (1/ج 1280). Dishahihkan oleh Al Albani.

Demikian yang dikatakan oleh Atha`, Al Auza'i, Abu Hanifah, dan Asy-Syafi'i. Sedangkan Malik dan Ats-Tsauri berkata, "Tidak mengangkat keduanya selain pada takbiratul ihram, karena takbir-takbir tersebut termasuk di tengah shalat, sehingga menyerupai takbir-takbir sujud."

Menurut kami: dalilnya adalah riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi SAW mengangkat kedua tangan bersamaan dengan takbir.

Ahmad berkata, "Menurutku hadits ini mencakup semua ini."

Diriwayatkan dari Umar, bahwa dia mengangkat kedua tangan bersamaan dengan setiap takbir dalam shalat jenazah dan shalat Id. (HR. Al Atsram)[50]

Tidak diketahui ada sahabat yang menyelisihinya. Lagipula, takbir ini tidak menyerupai takbir sujud, karena takbir ini terjadi pada permulaan berdiri, sehingga kedudukannya setara dengan takbir pembuka.

307. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Membaca istiftah pada permulaannya, memanjatkan puja dan puji kepada Allah, serta bershalawat untuk Nabi SAW di antara setiap dua takbir. Bila ingin maka boleh mengucapkan, '*Allaahu akbar kabiira, wal hamdu lillaahi katsiira, wa subhaanallaahi bukrataw wa ashiila, wa shallallaahu 'alaa muhammadin nabiyyil ummiyyi wa 'alaa aalihi wa shahbihi wa sallam*' [Allah Maha Besar. Segala puji bagi Allah dengan pujian yang banyak. Maha Suci Allah pada waktu pagi dan sore. Semoga shalawat dan salam Allah dilimpahkan kepada Muhammad, sang Nabi yang ummi, juga kepada keluarga dan para sahabatnya]. Bila ingin maka boleh juga mengucapkan yang lain. Kemudian pada rakaat kedua bertakbir lima kali selain takbir ketika berdiri dari sujud, dan sambil mengangkat kedua tangannya pada setiap takbir."

Ucapannya, "Membaca istiftah," maksudnya adalah membaca doa istiftah setelah takbir pertama, kemudian bertakbir sebanyak takbir dalam shalat Id, lalu berta'awwudz, kemudian membaca (surah). Demikian pendapat Asy-Syafi'i.

Ada riwayat lain dari Ahmad, bahwa istiftah itu setelah takbir-

---

[50] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/293).

takbir tersebut. Pendapat ini dipilih oleh Al Khalal dan sahabatnya, dan ini juga merupakan pendapat Al Auza'i, karena istiftah itu diikuti dengan ta'awwudz, yaitu sebelum membaca (surah).

Abu Yusuf berkata, "Berta'awwudz sebelum takbir agar tidak memisahkan istiftah dengan isti'adzah (bacaan ta'awwudz)."

Menurut kami: istiftah disyariatkan untuk membuka shalat, jadi dilakukan pada permulaannya, sebagaimana shalat-shalat lainnya. Sementara isti'adzah (membaca ta'awwudz) disyariatkan untuk membaca (sebelum membaca), jadi terkait dengan bacaan yang diucapkan sebelumnya, berdasarkan firman Allah *Ta'ala*,

فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾

"*Apabila kamu membaca Al Qur`an hendaklah kamu meminta perlindungan kepada Allah dari syetan yang terkutuk.*" (Qs. An-Nahl [16]: 98).

Abu Sa'id meriwayatkan: Nabi SAW membaca ta'awwudz sebelum membaca (surah).[51]

Menggabungkan keduanya dalam semua shalat, karena bacaan itu biasanya adalah yang mengikuti istiftah tanpa adanya pemisah, sehingga lazimnya adalah setelah istiftah yang tentunya dilakukan pada awal [karena takbirnya hanya satu], berbeda dengan permasalahan yang sedang kita bahas ini. Walau demikian, boleh dilaksanakan yang manapun.

Setelah selesai membaca istiftah, kemudian memanjatkan puja dan puji kepada Allah dan bershalawat untuk Nabi SAW, kemudian melakukan hal ini pada setiap antara dua takbir. Bila mengucapkan sebagaimana yang dikatakan oleh Al Kharqi, maka itu baik, karena itu sudah mencakup apa yang kami sebutkan, dan boleh juga mengucapkan yang lain, misalnya mengucapkan, "*Subhaanalaahi wal hamdu lillaahi wa laa ilaaha illallaahu wallaahu akbar*" [Maha Suci Allah, segala puji bagi Allah, tidak ada sesembahan yang haq selain Allah, dan Allah Maha Besar], atau dzikir lainnya. Demikian yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i.

Sementara itu Abu Hanifah, Malik, dan Al Auza'i berkata, "Bertakbir berturut-turut tanpa ada dzikir diantaranya, sebab bila ada

---

[51] Telah dikemukakan pada masalah nomor 147 (no. 1).

dzikir yang disyariatkan diantaranya, tentu telah dinukilkan kepada kita sebagaimana telah dinukilnya tentang takbir. Lagipula, (takbir) itu juga termasuk dzikir Sunnah, maka dilakukan secara berkesinambungan [tanpa selingan bacaan lain] sebagaimana [bacaan] tasbih di dalam ruku dan sujud."

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Alqamah, bahwa pada suatu hari Id, Al Walid bin Uqbah keluar kepada Abdullah bin Mas'ud, Abu Musa, dan Hudzaifah (sebelum shalat Id), lalu berkata kepada mereka, 'Sesungguhnya Id sudah dekat, lalu bagaimana takbir di dalamnya?' Abdullah berkata, 'Engkau mulai lalu bertakbir satu kali untuk membuka shalat, kemudian memanjatkan puja dan puji kepada Rabbmu dan bershalawat untuk Nabi SAW, kemudian berdoa dan bertakbir, lalu engkau lakukan seperti itu lagi. Kemudian berdoa dan bertakbir lalu engkau lakukan seperti itu lagi. Kemudian berdoa dan bertakbir lalu engkau lakukan seperti itu lagi. Kemudian berdoa dan bertakbir, lalu engkau lakukan seperti itu lagi. Kemudian berdoa dan bertakbir, lalu engkau lakukan seperti itu lagi. Kemudian berdoa dan bertakbir lalu engkau lakukan seperti itu lagi. Kemudian membaca. Kemudian takbir dan ruku. Kemudian berdiri lalu membaca atau memuji Rabbmu dan bershalawat untuk Nabi SAW.

Kemudian berdoa dan bertakbir, lalu engkau lakukan seperti itu lagi. Kemudian berdoa dan bertakbir, lalu engkau lakukan seperti itu lagi. Kemudian berdoa dan bertakbir, lalu engkau lakukan seperti itu lagi. Kemudian ruku'. Hudzaifah dan Abu Musa lalu berkata, 'Abu Abdurrahman benar'."[52] (HR. Al Atsram di dalam kitab *Sunan*-nya). Juga karena itu adalah takbir-takbir ketika berdiri, maka dianjurkan untuk diselingi dengan dzikir, sebagaimana takbir-takbir dalam shalat jenazah. Hal ini berbeda dengan tasbih, karena tasbih itu dzikir tersembunyi dan tidak ditampakkan sebagaimana takbir. Analogi mereka bertolak belakang dengan takbir-takbir pada shalat jenazah.

Al Qadhi berkata, "Berhenti pada setiap antara dua takbir sekadar satu ayat yang panjang, bukan yang pendek. Demikian pendapat Asy-Syafi'i."

---

[52] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/291).

Pasal: Takbir-takbir dan dzikir diantaranya adalah Sunnah, bukan wajib, dan tidak membatalkan shalat bila ditinggalkan dengan sengaja atau lupa. Aku tidak mengetahui ada perbedaan pendapat dalam masalah ini. Bila lupa takbir dan langsung membaca, maka tidak perlu diulang. Demikianlah perkataan Ibnu Aqil, dan ini juga merupakan salah satu pendapat Asy-Syafi'i. Dikarenakan itu adalah Sunnah, maka tidak perlu kembali ke posisi itu setelah masuk pada bacaan, sebagaimana istiftah [yakni sebagaimana bila terlewat membaca istiftah].

Al Qadhi berkata, "Ada pandangan lain mengenai ini, yaitu kembali kepada takbir." Ini merupakan pendapat Malik dan Abu Tsaur serta pendapat kedua Asy-Syafi'i. Demikian ini karena teringat ketika masih di posisinya [yakni masih berdiri], maka langsung ke bagian itu, sebagaimana halnya bila belum mulai membaca. Demikian ini, karena takbir itu letaknya ketika berdiri dan teringat ketika masih berdiri. Jadi, dalam kondisi ini adalah memutuskan bacaan, lalu bertakbir, kemudian mengulang bacaan karena telah diputus dengan sengaja dan diselingi dzikir yang panjang.

Jika lupanya hanya sebentar, maka kemungkinan boleh dilanjutkan karena belum lama berselang, seperti yang terputus oleh ucapan 'amin'. Kemungkinan juga dimulai lagi, karena letak takbir adalah sebelum bacaan dan letak bacaan adalah setelahnya, maka mengulanginya lalu membaca setelahnya. Jika teringat takbir [yang terlupakan] setelah membaca, lalu bertakbir, maka tidak perlu mengulang bacaan, karena letaknya masih pada posisinya. Bila tidak teringat hingga ruku, maka gugurlah bagian itu karena letaknya sudah terlewat. Begitu pula orang yang masbuq [yang tertinggal shalat], bila dia mendapati ruku maka tidak takbir di dalamnya, sedangkan menurut Abu Hanifah, 'Dia takbir di dalamnya', karena itu termasuk posisi berdiri, dengan dalil bahwa dengan begitu dia mendapatkan raka'at tersebut.

Menurut kami: itu adalah dzikir Sunnah ketika berdiri, maka tidak dilakukan dalam ruku, sebagaimana istiftah dan bacaan surah serta qunut. Hal yang menyebabkan mendapat rakaat tersebut adalah didapatkannya ruku (bagian terbesar) dan tidak ketinggalan berdiri. Dengan begitu telah tercapai darinya apa yang mencukupinya dalam takbiratul ihram.

Tentang orang yang masbuq, bila mendapati imam setelah takbir, Ibnu Aqil berkata, "Dia bertakbir, karena dia masih mendapatkan letaknya [posisi untuk takbir]."

Mungkin juga tidak bertakbir, karena dia diperintahkan diam mendengarkan bacaan imam. Kemungkinan lain, bila mendengar bacaan imam maka dia diam, namun bila jauh maka dia bertakbir.

Pasal: Jika ragu tentang jumlah takbir maka berpatokan pada yang diyakini.

Bila bertakbir kemudian ragu tentang niat takbiratul ihram, sudah atau tidak, maka dia memulai lagi shalat, begitu juga orang-orang di belakangnya, karena asalnya adalah tidak ada niat. Tetapi bila itu hanya rasa waswas, maka tidak perlu dipedulikan.

Masalah-masalah lainnya telah dikemukakan penjelasannya.

308. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Setelah salam, khatib menyampaikan dua khutbah kepada mereka [para jamaah] dan dia duduk di antara dua khutbahnya. Bila itu Idul Fitri maka khatib menganjurkan mereka untuk bersedekah [mengeluarkan zakat fitrah] dan menjelaskan apa yang mesti mereka keluarkan. Sedangkan bila itu Idul Adha maka khatib menganjurkan mereka untuk berkurban dan menjelaskan apa yang harus dikurbankan."

Penjelasan: Waktu untuk dua khutbah pada dua hari raya adalah setelah shalat. Mengenai hal ini tidak ada perbedaan pendapat di kalangan kaum muslim, kecuali dari bani Umayyah.

Diriwayatkan dari Utsman dan Ibnu Az-Zubair, bahwa keduanya melakukan begitu [berkhutbah sebelum shalat]. Namun berita ini tidak benar dari mereka dan tidak dianggap, berbeda dengan pendapat dari bani Umayyah, karena pendapatnya telah didahului oleh ijma yang sebelum mereka dan bertentangan dengan Sunnah Rasulullah SAW yang *shahih*.

Perbuatan mereka [bani Umayyah] itu diingkari, dianggap bid'ah, serta bertentangan dengan Sunnah, karena Ibnu Umar telah berkata, "Sesungguhnya Nabi SAW, Abu Bakar, Umar, dan Utsman,

melaksanakan shalat dua hari raya sebelum khutbah."[53] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Ibnu Abbas juga meriwayatkan seperti itu (HR. Muslim). Diriwayatkan juga oleh jamaah dari Nabi SAW seperti itu.

Thariq bin Syihab meriwayatkan, dia menuturkan, "Marwan mendahulukan khutbah sebelum shalat. Lalu seorang laki-laki berdiri dan berkata, 'Engkau telah menyelisihi Sunnah. Khutbah itu (semestinya) setelah shalat'. Marwan berkata, 'Itu sudah ditinggalkan wahai Abu Fulan'. Abu Sa'id lalu berdiri, kemudian berkata, 'Orang yang berbicara itu telah menyampaikan kewajibannya (menyampaikan kebenaran).'

Rasulullah SAW bersabda kepada kami,

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُنْكِرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَلْيُنْكِرْهُ بِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَلْيُنْكِرْهُ بِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ.

'*Barangsiapa di antara kalian melihat suatu kemungkaran, maka dia hendaknya mengingkarinya dengan tangannya. Bila tidak mampu maka hendaknya mengingkarinya dengan lisannya. Bila tidak mampu pula maka hendaknya mengingkarinya dengan hatinya, dan itu adalah selemah-lemahnya iman*'." (HR. Abu Daud Ath-Thayalisi dari Syu'bah, dari Qais bin Muslim, dari Thariq).

Diriwayatkan juga oleh Muslim di dalam kitab *Shahih*-nya dengan lafazh, '*Maka hendaklah merubahnya*'.[54] Berdasarkan ini, maka yang berkhutbah sebelum shalat sama seperti orang yang tidak berkhutbah, karena dia telah berkhutbah bukan pada waktu untuk khutbah. Ini seperti berkhutbah setelah shalat pada shalat Jum'at.

Sifat kedua khutbah itu seperti kedua khutbah Jum'at, hanya saja yang pertama diawali dengan sembilan takbir yang berturut-turut, dan yang kedua dengan tujuh takbir berturut-turut.

Al Qadhi berkata, "Jika memasukkan tahlil atau dzikir, maka itu juga baik."

Sa'id berkata, "Ya'qub bin Abdurrahman menyampaikan

---

[53] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/23), Muslim (2/605), An-Nasa`i (2/ح 1563), Ibnu Majah (1/ح 1276), dan Ahmad (2/12).

[54] HR. Muslim (1/69), Abu Daud (1/ح 1140), At-Tirmidzi (4/ح 2172), An-Nasa`i (8/111, 112), Ibnu Majah (1/ح 1275), dan Ahmad (3/20).

kepada kami dari ayahnya, dari Ubaidullah bin Abdullah bin Utbah, dia berkata, 'Imam bertakbir sembilan kali di atas mimbar pada hari Id sebelum berkhutbah, kemudian berkhutbah, dan pada khutbah kedua dengan tujuh kali takbir. Dianjurkan memperbanyak takbir di dalam khutbahnya'."

Sa'd —muadzin Nabi SAW—, meriwayatkan:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُكَبِّرُ بَيْنَ أَضْعَافِ الْخُطْبَةِ، يُكْثِرُ التَّكْبِيرَ فِي خُطْبَةِ الْعِيدَيْنِ.

"Nabi SAW bertakbir di dalam khutbahnya dan memperbanyak takbir dalam kedua khutbah dua hari raya."[55] (HR. Ibnu Majah).

Bila khatib bertakbir di tengah khutbahnya maka jamaah pun bertakbir dengan takbirnya.

Diriwayatkan dari Abu Musa, bahwa pada hari Id dia bertakbir di atas mimbar sebanyak empat puluh dua kali dan duduk di antara dua khutbah. Hal ini berdasarkan riwayat Ibnu Majah dengan isnad dari Jabir, dia menuturkan, "Rasulullah SAW keluar pada hari Idul Fitri atau Idul Adha, lalu beliau berkhutbah sambil berdiri, kemudian duduk sejenak, lalu berdiri lagi."

Khatib juga duduk setelah naik ke atas mimbar [pada khutbah Id].[56]

Ada juga yang mengatakan [dalam khutbah Id] tidak duduk setelah naik ke atas mimbar, karena duduk tersebut dalam shalat Jum'at adalah untuk adzannya muadzin, sedangkan di sini [dalam khutbah Id] tidak ada adzan. Jika khutbah itu pada Idul Fitri maka khathib memerintahkan jamaah agar mengeluarkan zakat fitrah dan menjelaskan kepada mereka tentang kewajiban tersebut, tentang pahalanya, kadarnya, jenis barangnya, golongan-golongan yang wajib mengeluarkannya, dan waktu untuk mengeluarkannya.

Sedangkan dalam khutbah Idul Adha, khatib mengingatkan tentang berkurban dan keutamaannya. Menjelaskan pula bahwa itu adalah Sunnah muakkadah, binatang apa yang mencukupi, waktu penyembelihan, cacat pada binatang yang tidak boleh dikurbankan

---

[55] HR. Ibnu Majah (1/ح 1287). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"
[56] HR. Ibnu Majah (1/ح 1289). Al Albani menilainya *dha'if.*

dan cara membedakannya, serta apa yang diucapkan ketika menyembelihnya. Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Abu Sa'id, dia berkata, "Rasulullah SAW keluar pada hari Idul Fitri dan Idul Adha menuju mushalla [lapangan terbuka untuk pelaksanaan shalat].

Yang pertama kali beliau lakukan adalah shalat [yakni shalat Id], kemudian beliau membalikkan tubuhnya, lalu berdiri menghadap orang-orang, sementara orang-orang tetap duduk di shaf mereka. Lalu beliau memberikan wejangan, nasihat, dan perintah kepada mereka. Bila beliau hendak memutuskan sesuatu maka beliau memutuskan, dan bila beliau hendak memerintahkan sesuatu maka beliau memerintahkan pada saat itu juga. Beliau kemudian kembali."[57] (HR. Al Bukhari). Muslim juga meriwayatkan hadits serupa.

Diriwayatkan dari Jabir, dia menuturkan, "Aku menyaksikan shalat pada hari Id bersama Rasulullah SAW. Beliau memulai dengan shalat sebelum khutbah, tanpa adzan dan tanpa iqamah. Kemudian beliau berdiri sambil bertelekan pada Bilal, lalu beliau memerintahkan untuk bertakwa kepada Allah dan menganjurkan untuk menaati-Nya. Beliau memberikan wejangan dan peringatan kepada orang-orang. Kemudian beliau beranjak lalu menghampiri kaum wanita, lalu memberikan wejangan dan peringatan kepada mereka."[58] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Diriwayatkan juga darinya, dia menuturkan, "Rasulullah SAW bersabda, '*Barangsiapa menyembelih sebelum shalat [yakni sebelum shalat Id]*, maka itu adalah domba daging yang disegerakan untuk keluarganya dan sama sekali tidak termasuk ibadah (Kurban). Barangsiapa menyembelih sebelum shalat maka dia hendaknya menyembelih Kurban yang lain sebagai gantinya. Barangsiapa menyembelih setelah shalat, maka dia telah menyempurnakan Kurbannya dan sesuai Sunnah kaum muslim."[59]

---

[57] Telah dikemukakan pada masalah nomor 301 (no. 4).

[58] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/23), Muslim (2/603), dan An-Nasa'i (3/ح 1574).

[59] HR. Muslim (3/Adhahi/1555).

Pasal: Kedua khutbah itu Sunnah, tidak wajib dihadiri dan didengarkan.

Hal tersebut berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abdullah bin As-Saib, dia menuturkan,

شَهِدْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْعِيدَ فَلَمَّا قَضَى الصَّلاَةَ، قَالَ: إِنَّا نَخْطُبُ، فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَجْلِسَ لِلْخُطْبَةِ فَلْيَجْلِسْ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَذْهَبَ فَلْيَذْهَبْ.

"Aku menyaksikan Id bersama Rasulullah SAW. Setelah selesai shalat beliau berkata, '*Kami akan menyampaikan khutbah. Siapa yang mau duduk untuk (mendengarkan) khutbah maka silakan duduk, dan siapa yang mau beranjak silakan beranjak*'."[60] (HR. An-Nasa'i dan Ibnu Majah).

Diriwayatkan juga oleh Abu Daud, dan dia berkata, "*Mursal*".

Diakhirkannya khutbah daripada shalat [dalam shalat Id], *wallahu a'lam*, karena khutbah tersebut tidak wajib, sehingga ditempatkan pada waktu yang memungkinkan untuk ditinggalkan. Hal ini berbeda dengan khutbah Jum'at. Walaupun demikian, mendengarkannya lebih utama.

Diriwayatkan dari Al Hasan dan Ibnu Sirin, bahwa keduanya memakruhkan berbicara pada hari Id ketika imam (khatib) sedang menyampaikan khutbah.

Ibrahim berkata, "Imam (khathib) berkutbah pada hari Id sekitar waktu yang cukup bagi kaum wanita untuk kembali ke rumah mereka."

Ini menunjukkan bahwa tidak dianjurkannya bagi mereka (kaum wanita) untuk tetap duduk mendengarkan khutbah, agar tidak berbaur dengan kaum laki-laki. Sementara hadits yang menyebutkan bahwa Nabi SAW memberikan wejangan kepada kaum wanita setelah selesai khutbah, menunjukkan bahwa mereka tidak kembali pulang sebelum beliau selesai khutbah, dan Sunnah Nabi SAW lebih berhak untuk diikuti.

---

[60] HR. Abu Daud (1/ح 1155), An-Nasa'i (3/ح 1570), Ibnu Majah (1/ح 1290). Al Albani berkata, "*Shahih*."

Pasal: Dianjurkan berkhutbah sambil berdiri.

Ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Jabir, dia menuturkan,

خَرَجَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ فِطْرٍ أَوْ أَضْحَى، فَخَطَبَ قَائِمًا، ثُمَّ قَعَدَ قَعْدَةً، ثُمَّ قَامَ.

"Rasulullah SAW keluar pada hari Idul Fitri atau Idul Adha, lalu berkhutbah sambil berdiri, kemudian duduk, lalu berdiri lagi."[61] (HR. Ibnu Majah).

Juga karena itu adalah khutbah Id, sehingga menyerupai khutbah Jum'at. Kalau pun berkhutbah sambil duduk, maka tidak apa-apa, karena tidak wajib, sehingga menyerupai shalat nafilah. Berkhutbah dari atas kendaraan pun tidak apa-apa.

Sa'id berkata, "Husyaim menyampaikan kepada kami, Hushain menyampaikan kepada kami, Abu Jamilah menyampaikan kepada kami, dia berkata, 'Aku pernah melihat Ali shalat pada hari Id, dia mengawali dengan shalat sebelum khutbah, kemudian berkhutbah dari atas untanya. Aku pun pernah melihat Utsman bin Affan berkhutbah dari atas binatang tunggangannya. Aku juga pernah melihat Al Mughirah bin Syu'bah berkhutbah dari atas binatang tunggangannya'."[62]

309. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak mengerjakan shalat nafilah, baik sebelum shalat dua hari raya maupun setelahnya."

Penjelasan: Dimakruhkan mengerjakan shalat nafilah [shalat sunah] sebelum shalat Id dan setelahnya, baik bagi imam maupun makmum, di tempat pelaksanaan shalat Id, baik di mushalla [lapangan terbuka untuk shalat] maupun di masjid. Demikian pendapat Ibnu Abbas dan Ibnu Umar.

Begitu pula yang diriwayatkan dari Ali, Ibnu Mas'ud, Hudzaifah, Buraidah, Salamah bin Al Akwa', Jabir, dan Ibnu Abi Aufa. Demikian pula yang dikatakan oleh Syuraih, Abdullah bin Mughaffal, Asy-Sya'bi, Malik, Al Qasim, Salim, Ma'mar, Ibnu Juraij,

---

[61] Telah dikemukakan pada nomor 56.

[62] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/298).

dan Masruq.

Sementara itu Az-Zuhri berkata, "Aku belum pernah mendengar seorang pun dari ulama kami yang menyebutkan seorang salaf dari umat ini yang melaksanakan shalat [nafilah] sebelum dan setelah shalat tersebut."

Maksudnya adalah sebelum dan setelah shalat Id. Dia juga berkata, "Tidak seorang *badari* [peserta perang Badar] pun yang pernah melakukan shalat sebelum Id. Bahkan Abu Mas'ud Al Badari melarang hal itu."

Dia juga meriwayatkan bahwa Ali RA melihat orang-orang yang melakukan shalat sebelum shalat Id, dia lalu berkata, "Ini tidak pernah dilakukan pada masa Rasulullah SAW."[63]

Ahmad berkata, "Penduduk Madinah tidak melakukan tathawwu' [shalat nafilah] sebelum dan setelahnya, penduduk Bashrah melakukan tathawwu' sebelum dan setelahnya, dan penduduk Kufah tidak melakukan tathawwu' sebelumnya namun melakukan tathawwu' setelahnya." Ini merupakan pendapat Alqamah, Al Aswad, Mujahid, Ibnu Abi Laila, An-Nakha'i, Ats-Tsauri, Al Auza'i, dan ulama madzhab Hanafi.

Malik berkata, "Tidak mengerjakan shalat tathawwu' [shalat nafilah] di mushalla [lapangan terbuka untuk shalat] sebelum dan setelahnya."

Adapun di masjid, ada dua riwayat darinya dan salah satunya adalah: Boleh bertathawwu', berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Apabila seseorang di antara kalian masuk masjid, maka janganlah dia duduk hingga shalat dua raka'at.*"[64]

Asy-Syafi'i berkata, "Dimakruhkan tathawwu' bagi imam, tapi tidak makruh bagi makmum, karena tidak dianjurkan bagi imam untuk menyibukkan diri [dengan hal lain] hingga mengesampingkan shalat [yakni shalat Id]. Tidak makruhnya bagi makmum karena itu adalah waktu yang tidak terlarang untuk shalat, sehingga seperti waktu setelah tergelincirnya matahari."

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas, bahwa Nabi SAW keluar pada hari Idul Fitri, lalu shalat

---

[63] HR. Abdurrazzaq di dalam *Al Mushannaf* (3/ح 5626).

[64] Telah dikemukakan pada bab Adab Berjalan Menuju Shalat, no. 9 (juz 1).

dua raka'at [yakni shalat Id]. Beliau tidak melakukan shalat sebelum dan setelahnya.[65] (HR. *Muttafaq 'Alaih*). Ibnu Umar juga meriwayatkan serupa itu. Lain dari itu, hal ini juga sudah merupakan ijma, sebagaimana yang telah kami sebutkan dari Az-Zuhri dan yang lain. Para sahabat Rasulullah SAW melarang hal itu dan meriwayatkan serta mengamalkan haditsnya.

Juga karena waktu tersebut adalah waktu yang terlarang bagi imam untuk melakukan shalat nafilah, sehingga dimakruhkan juga bagi makmum sebagaimana waktu-waktu terlarang lainnya, sekalipun itu sebelum shalat, sebagaimana yang disinggung oleh Abu Hanifah, dan sekalipun itu di mushalla [lapangan terbuka], sebagaimana yang disinggung oleh Malik.

Al Atsram mengemukakan, "Aku katakan kepada Ahmad, 'Sulaiman bin Harb berkata, "Nabi SAW tidak melakukan tathawwu' karena beliau bertugas sebagai imam".' Ahmad menjawab, 'Orang-orang yang meriwayatkan ini dari Nabi SAW juga tidak melakukan tathawwu'. Ahmad kemudian berkata, 'Ibnu Umar dan Ibnu Abbas telah meriwayatkan ini, dan keduanya mengamalkannya'." Ini mengisyaratkan bahwa perbuatan perawi hadits merupakan bentuk penafsirannya, dan penafsirannya itu lebih didahulukan daripada penafsiran orang lain. Seandainya itu dimakruhkan hanya bagi imam agar tidak lengah terhadap shalat Id [yang akan dilaksanakan], tentunya hal itu dikhususkan sebelum shalat, karena setelahnya tidak lagi disibukkan dengannya.

Diriwayatkan dari Amru bin Syu'aib, dari ayahnya, dari kakeknya:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ يَوْمَ الْفِطْرِ، فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ، وَلَمْ يُصَلِّ قَبْلَهُمَا، وَلاَ بَعْدَهُمَا.

"Dalam shalat Id, Nabi SAW bertakbir tujuh kali dan lima kali, dan beliau bersabda, '*Tidak ada shalat sebelumnya dan tidak pula setelahnya*'."[66]

---

[65] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih*-nya (2/23), Muslim (2/606), Abu Daud (1/ح 1159), An-Nasa'i (1586), At-Tirmidzi (2/537), Ibnu Majah (1/ح 1291), dan Ahmad (1/340).

[66] HR. Ibnu Majah (1/ح 1291). Al Albani berkata, "*Shahih*."

Ibnu Aqil menceritakan bahwa Imam Ibnu Baththah meriwayatkannya dengan isnadnya.

Pasal: Ditanyakan kepada Ahmad, "Bagaimana bila seseorang melakukan suatu shalat pada waktu tersebut?" Dia menjawab, "Aku khawatir hal itu akan diikuti oleh sebagian orang yang melihatnya." Maksudnya supaya tidak melakukan shalat itu.

Ibnu Aqil berkata, "Ahmad memakruhkan untuk sengaja mengqadha suatu shalat, dan dia berkata, 'Aku khawatir mereka akan menirunya'."

Pasal: Dimakruhkannya shalat nafilah adalah di tempat shalat tersebut, adapun di tempat lainnya maka tidak apa-apa. Begitu pula bila telah keluar dari tempat tersebut, kemudian kembali ke situ setelah shalat, maka tidak apa-apa melakukan tathawwu' di situ.

Abdullah bin Ahmad berkata, "Aku mendengar Ayahku berkata, 'Ibnu Abbas meriwayatkan bahwa Nabi SAW tidak melakukan shalat sebelum dan setelahnya, dan aku melihat beliau shalat empat rakaat setelahnya di rumah'. Kemungkinan beliau melakukannya di jalanan yang sebagiannya masuk ke masjid."

Diriwayatkan dari Abu Sa'id, dia berkata,

كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لاَ يُصَلِّي قَبْلَ الْعِيدِ شَيْئًا، فَإِذَا رَجَعَ إِلَى مَنْزِلِهِ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ.

"Rasulullah SAW tidak melakukan shalat apa pun sebelum Id, dan apabila beliau telah kembali ke rumahnya maka beliau shalat dua rakaat." (HR. Ibnu Majah).

Juga, karena meninggalkan shalat nafilah di tempat shalat Id merupakan bentuk ketaatan kita mengikuti Rasulullah SAW dan para sahabatnya, yaitu berkonsentrasi dan menafikan shalat Id, dan hal ini tidak ada di selain tempat pelaksanaan shalat tersebut.

310. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila berangkat melalui suatu jalan maka kembalinya melalui jalan lain."

Penjelasan: Kembali [dari tempat shalat] melalui jalan yang

berbeda dengan jalan yang ditempuh saat berangkat adalah Sunnah. Demikian yang dikatakan oleh Malik dan Asy-Syafi'i. Asal mula hal tersebut adalah perbuatan Rasulullah SAW. Abu Hurairah menuturkan,

كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَرَجَ يَوْمَ الْعِيدِ فِي طَرِيقٍ رَجَعَ فِي غَيْرِهِ

"Rasulullah SAW, apabila keluar pada hari Id melalui suatu jalan, maka beliau kembali melalui jalan lainnya."[67]

At-Tirmidzi berkata, "Ini hadits *hasan*."

Sebagian ahli ilmu berkata, "Beliau melakukan ini yaitu menempuh jalan yang lebih jauh secara sengaja, agar memperbanyak pahalanya dan langkah-langkahnya menuju shalat, dan kembali melalui jalan yang lebih dekat karena lebih mudah, sebab itu adalah jalan menuju rumah beliau."

Ada juga yang berkata, "Beliau ingin disaksikan oleh dua jalanan [yang dilaluinya]."

Ada yang berkata, "Beliau ingin bersikap sama kepada warga di tepi kedua jalan itu dengan memohonkan keberkahan, dengan cara melalui mereka, serta membahagiakan mereka karena dapat melihat beliau, dan bisa memperoleh manfaat dengan bertanya kepada beliau."

Ada yang berkata, "Agar sedekah bisa diberikan oleh orang-orang yang menyertai beliau kepada warga miskin di tepi kedua jalan itu."

Ada yang berkata, "Untuk memohonkan keberkahan bagi kedua jalan itu, dengan cara dilaluinya."

Yang pasti, meniru beliau adalah Sunnah karena tetapnya makna yang terkandung pada maksud perbuatan beliau tersebut. Juga, adakalanya beliau melakukan sesuatu untuk makna tertentu, sementara untuk selain beliau berfungsi sebagai Sunnah walaupun tidak mengandung makna tersebut, seperti halnya berlari kecil dan *idhthiba'* –menyilangkan kain ihram dengan menampakkan sebagian lengan dan bahu- [dalam pelaksanaan haji] ketika thawaf qudum, beliau dan para sahabat melakukannya untuk menampakkan kekuatan kepada kaum kafir, dan hal ini tetap menjadi Sunnah walaupun maksud itu sudah

---

[67] HR. Ibnu Majah (1/ح 1293). Al Albani menilainya *hasan*.

tidak ada. Oleh karena itu, diriwayatkan dari Umar RA, dia berkata,

فِيمَا الرَّمَلاَنُ الآنَ، وَلِمَنْ نُبْدِي مَنَاكِبَنَا، وَقَدْ نَفَى اللهُ الْمُشْرِكِيْنَ؟، ثُمَّ قَالَ: وَمَعَ ذَلِكَ لاَ نَدَعُ شَيْئًا كُنَّا فَعَلْنَاهُ مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

"Untuk apa berlari kecil sekarang, dan kepada siapa kita menunjukkan bahu, karena Allah telah melenyapkan orang-orang musyrik?" Kemudian dia berkata lagi, "Walau demikian, kita tidak meninggalkan sesuatu pun yang pernah kita lakukan bersama Rasulullah SAW."[68]

311. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Orang yang tertinggal shalat Id, maka dia shalat empat raka'at sebagai shalat tathawwu`. Bila mau maka dia boleh shalat dengan satu salam pada setiap dua rakaat."

Penjelasan: Orang yang tertinggal shalat Id, maka tidak ada qadha` atasnya, karena shalat Id hukumnya fardhu kifayah, dan itu telah dilaksanakan (oleh orang lain), sehingga kewajiban itu telah terpenuhi. Namun bila ingin mengqadha`nya, maka dia boleh memilih:

Pertama, melaksanakan shalat empat rakaat dengan satu salam atau dua salam. Hal ini diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, yang juga merupakan pendapat Ats-Tsauri, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Mas'ud, dia berkata, "Barangsiapa tertinggal (shalat) Id maka dia hendaknya shalat empat raka'at. Barangsiapa tertinggal (shalat) Jum'at, maka dia hendaknya shalat empat raka'at."[69]

Diriwayatkan dari Ali RA, dia berkata, "Bila aku memerintahkan seseorang untuk shalat bersama golongan yang lemah, maka aku perintahkan untuk shalat empat rakaat."[70] (Keduanya diriwayatkan oleh Sa'id).

---

[68] HR. Abu Daud (2/ح 1887) dan Ahmad di dalam *Musnad*-nya (1/45). Al Albani berkata, "*Hasan shahih*."

[69] HR. Abdurrazzaq di dalam *Al Mushannaf* (3/ح 5713).

[70] Telah dikemukakan pada masalah nomor 301 (no. 19).

Ahmad *rahimahullah* berkata, "Hal itu dikuatkan oleh hadits Ali, bahwa dia memerintahkan seseorang untuk mengimami golongan lemah sebanyak empat raka'at dan tidak berkhutbah."

Itu adalah mengqadha` shalat Id, maka menjadi empat rakaat, seperti halnya shalat Jum'at.

Kedua, shalat dua rakaat seperti shalat tathawwu' karena itu sebagai tathawwu'. Ini pendapat Al Auza'i.

Ketiga, melaksanakan shalat seperti tata cara shalat Id dengan takbirnya. Pendapat ini dinukil dari Ahmad dan Isma'il bin Sa'd yang dipilih oleh Al Jurjani. Ini juga merupakan pendapat An-Nakha'i, Malik, Asy-Syafi'i, Abu Tsaur, dan Ibnu Al Mundzir, dengan berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Anas, bahwa ketika ia tidak mengikuti shalat Id bersama imam di Bashrah, ia mengumpulkan keluarganya dan para maulanya, kemudian Abdullah bin Abu Utbah —maulanya— berdiri, lalu mengimami mereka shalat dua raka'at dengan bertakbir pada keduanya.[71]"

Karena ini adalah qadha` shalat, maka dilaksanakan sesuai tata cara shalat-shalat lainnya, dan boleh dilaksanakan baik sendirian maupun berjamaah.

Ketika ditanyakan kepada Abu Abdillah, "Di mana kamu shalat?" Ia menjawab, "Bila mau aku berangkat ke mushalla [lapangan terbuka untuk shalat], dan bila mau boleh di mana saja."

Pasal: Bila mendapati imam sedang tasyahhud maka ia duduk bersamanya [yakni mengikuti imam duduk]. Begitu imam salam, ia berdiri lalu shalat dua rakaat, yang pada keduanya bertakbir. Dikarenakan ia telah mendapatkan sebagian shalat yang bukan pengganti dari empat rakaat, maka ia mengqadhanya sesuai tata cara shalat-shalat lainnya [yaitu dua rakaat dan dengan takbir-takbirnya].

Bila mendapati imam sedang berkhutbah —bila itu di masjid— maka ia shalat tahiyyatul masjid, karena shalat tahiyyatul masjid tetap dilaksanakan walaupun sedang khutbah Jum'at, walaupun mendengarkan khutbah hukumnya wajib [tapi shalat tahiyyatul masjid didahulukan, selama hal itu memungkinkan]. Jadi, shalat tahiyyatul masjid lebih didahulukan daripada khutbah Jum'at, maka jika ia

---

[71] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/305).

meninggalkan tahiyyatul masjid, ia tidak mendapatkan shalat Id.

Al Qadhi berkata, "Aku langsung duduk lalu mendengarkan khutbah dan tidak mengerjakan shalat, agar tidak disibukkan dengan shalat hingga tidak mendengarkan khutbah." Ini merupakan alasan yang tidak tepat karena dicampuradukkan dengan khutbah Jum'at, yaitu karena Nabi SAW telah memerintahkan orang yang masuk masjid untuk shalat tahiyyatul masjid padahal beliau sedang berkhutbah. Adapun bila shalat Id itu dilaksanakan di selain masjid, maka ia boleh langsung duduk dan mendengarkan khutbah. Kemudian [setelah itu] bila mau ia boleh mengqadha` shalat Id, sebagaimana yang telah kami paparkan.

Pasal: Bila tidak mengetahui hari Id kecuali setelah tergelincirnya matahari, maka keesokan harinya keluar lalu shalat Id bersama mereka. Demikian pendapat Al Auza'i, Ats-Tsauri, Ishak, dan Ibnu Al Mudzir, serta dibenarkan oleh Al Khaththabi.

Diceritakan dari Abu Hanifah, bahwa shalat itu tidak diqadha`.

Asy-Syafi'i berkata, "Bila baru mengetahui setelah terbenamnya matahari, maka sama seperti pendapat kami. Namun bila mengetahuinya setelah tergelincirnya matahari, maka tidak dilaksanakan shalatnya, karena shalat ini disyariatkan untuk berkumpul dan khutbah, maka tidak dapat diqadha setelah lewat waktunya, sebagaimana shalat Jum'at. Akan tetapi, bila mengetahuinya setelah terbenamnya matahari, maka shalatnya dilaksanakan, karena Idnya adalah besok, berdasarkan sabda Nabi SAW,

وَفِطْرُكُمْ يَوْمَ تُفْطِرُوْنَ، وَأَضْحَاكُمْ يَوْمَ تُضَحُّوْنَ، وَعَرَفَتُكُمْ يَوْمَ تَعْرِفُوْنَ

'Hari Fitri kalian adalah hari saat kalian semua berbuka [tidak berpuasa], hari Adha kalian adalah hari saat kalian berkurban, dan hari Arafah kalian adalah hari saat kalian wuquf di Arafah'."[72]

Menurut kami: Dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Umair bin Anas dari pamannya, dari kalangan sahabat Rasulullah SAW:

---

[72] HR. Abu Daud (2/ح 2324), At-Tirmidzi (3/ح 697), dan Ibnu Majah (1/ح 1660). Syaikh Al Albani berkata, "*Shahih*."

أَنَّ رَكْبًا جَاءُوا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَشَهِدُوا أَنَّهُمْ رَأَوْا الْهِلاَلَ بِالأَمْسِ، فَأَمَرَهُمْ أَنْ يُفْطِرُوا، وَإِذَا أَصْبَحُوا أَنْ يَغْدُوا إِلَى مُصَلاَّهُمْ.

"Suatu rombongan datang kepada Nabi SAW, lalu mereka bersaksi bahwa kemarin mereka telah melihat hilal. Beliau lalu memerintahkan mereka untuk berbuka, dan keesokan harinya mereka berangkat menuju mushalla mereka."[73] (HR. Abu Daud).

Al Khaththabi berkata, "Sunnah Rasulullah SAW lebih utama, dan hadits Ibnu Umar *shahih*, maka mengamalkannya adalah wajib."

Juga karena shalat Id adalah shalat yang ditentukan waktunya, maka tidak gugur dengan berlalunya waktu sebagaimana kewajiban lainnya. Adapun analogi mereka dengan shalat Jum'at tidak tepat, karena shalat Jum'at berfungsi sebagai pengganti shalat Zhuhur, dengan syarat-syarat yang diantaranya adalah waktu pelaksanaannya. Bila telah berlalu salah satunya maka kembali ke asalnya.

**Pasal: Orang yang tertinggal shalat Id hingga tergelincirnya matahari dan ia ingin mengqadha`nya**, maka ia boleh mengqadha`nya kapan pun.

Ibnu Aqil berkata, "Ia tidak perlu mengqadhanya kecuali esok harinya. Hal ini sebagai kiasan terhadap masalah sebelumnya."

Pendapat ini tidak benar, karena yang dilakukannya adalah tathawwu', maka siapa yang mau boleh melakukannya. Hal ini berbeda bila imam dan orang-orangnya tidak mengetahui [hari Id] dan menduga bahwa Id adalah besok, sehingga mereka baru berkumpul besoknya.

Dalam kasus ini berbeda, karena ia tidak perlu mengumpulkan jamaah, sedangkan shalatnya imam adalah shalat wajib yang harus memenuhi syarat-syarat Id, tempat pelaksanaan dan tata caranya, sehingga waktunya pun harus disesuaikan.

Pasal: Disyaratkan menetap (mukim) untuk mewajibkannya, karena Nabi SAW tidak melaksanakannya ketika dalam perjalanan, dan tidak pula para khalifahnya. Selain itu, syarat

---

[73] HR. Abu Daud (1/ح 1157), An-Nasa`i (3/ح 1556), Ibnu Majah (1/ح 1653), dan Ahmad (5/57).

jumlah jamaah pun berlaku seperti dalam shalat Jum'at, karena shalat Id menyerupai shalat Jum'at. Adapun tentang izinnya imam [untuk melaksanakannya], ada dua riwayat, yang paling benar adalah bukan syarat, dan tidak disyaratkan apa pun dari itu untuk sahnya shalat ini, karena shalat ini sah dilaksanakan oleh satu orang dalam status mengqadha`.

Abu Al Khaththab berkata, "Pada semua itu ada dua riwayat."

Al Qadhi berkata, "Perkataan Ahmad mengindikasikan dua riwayat: *Pertama*, shalat Id tidak dilaksanakan kecuali seperti dilaksanakannya shalat Jum'at. Ini juga pendapat Abu Hanifah, hanya saja ia tidak berpendapat demikian kecuali di perkotaan, berdasarkan perkataannya, 'Tidak ada Jum'at dan tidak pula tasyriq [Id] kecuali di perkotaan'.[74]

Kedua, boleh dilaksanakan sendirian dan oleh musafir, hambasahaya, dan wanita, pada kondisi apa pun. Ini juga pendapat Al Hasan dan Asy-Syafi'i. Dikarenakan menetap (mukim) tidak termasuk syaratnya, maka berjamaah tidak termasuk syaratnya sebagaimana shalat nafilah, hanya saja, bila imam telah berkhutbah satu kali, lau mereka ingin shalat, maka mereka tidak dikhutbahi, dan shalat tanpa khutbah agar tidak memecah kesatuan. *Insya Allah* rincian yang telah kami kemukakan itu lebih baik.

312. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Takbir dimulai pada hari Arafah semenjak shalat Subuh."

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama *rahimahumullah* bahwa takbir disyariatkan pada Idul Kurban, namun mereka berbeda pendapat tentang masanya. Imam kami RA berpendapat bahwa waktunya adalah semenjak shalat Subuh hari Arafah hingga Ashar pada akhir hari Tasyriq. Ini merupakan pendapat Umar, Ali, Ibnu Abbas, dan Ibnu Mas'ud RA. Juga merupakan pendapat Ats-Tsauri, Ibnu Uyainah, Abu Yusuf, Muhammad, Abu Tsaur, dan Asy-Syafi'i (pada salah satu pandangannya).

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, bahwa ia bertakbir pada pagi hari Arafah hingga Ashar pada hari Nahar. Ini juga pendapat Alqamah, An-Nakha'i dan Abu Hanifah, berdasarkan firman Allah

---

[74] HR. Abdurrazzaq di dalam *Al Mushannaf* (3/ح 5719).

Ta'ala,

وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ

"*Dan supaya mereka menyebut nama Allah pada hari yang telah ditentukan*" (Al Hajj [22]: 28)

Yaitu pada sepuluh hari pertama Dzulhijjah. Kami telah sepakat untuk tidak bertakbir sebelum hari Arafah, maka hendaknya takbir itu pada hari Arafah dan hari Nahar.

Diriwayatkan dari Ibnu Umar dan Umar bin Abdul Aziz, bahwa takbir itu semenjak shalat Zhuhur pada hari Nahar hingga Subuh pada akhir hari Tasyriq.

Demikian juga pendapat Malik dan pendapat yang masyhur dari Asy-Syafi'i, karena manusia mengikuti jamaah haji, sedangkan jamaah haji menghentikan talbiyah bersamaan dengan awal kerikil (yang dilontar) dan bertakbir bersamaan dengan melontar jumrah, yang saat itu mereka melontarnya pada hari Nahar. Shalat pertama setelah itu adalah shalat Zhuhur, dan akhir shalatnya di Mina adalah Subuh pada hari Tasyriq yang ketiga.

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Jabir, bahwa Nabi SAW shalat Subuh pada hari Arafah, lalu beliau berbalik menghadap kami, kemudian berucap, '*Allahu akbar, Allahu akbar*'.[75] Takbir itu terus berlanjut hingga Ashar pada akhir hari Tasyriq." Diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni dari beberapa jalur periwayatan. Pada sebagian jalur disebutkan: "*Allahu akbar, Allahu akbar, laa ilaaha illallahu, wallahu akbar, Allahu akbar wa lillaahil hamdu.*"

Selain itu, ini juga merupakan ijma para sahabat RA. Demikian yang diriwayatkan dari Umar, Ali, Ibnu Abbas, dan Ibnu Mas'ud. Sa'id meriwayatkannya dari Umar, Ali, dan Ibnu Abbas. Ia juga meriwayatkan dengan isnadnya dari Muhammad bin Sa'id, bahwa Abdullah bertakbir pada pagi hari Arafah hingga Ashar pada hari Nahar. Lalu setelah itu Ali datang kepada kami, ia pun bertakbir semenjak pagi hari Arafah hingga shalat Ashar pada akhir hari Tasyriq: '*Allahu akbar, Allahu akbar, laa ilaaha illallahu, wallahu akbar, Allahu akbar wa lillaahil hamdu*'."

---

[75] HR. Ad-Daraquthni di dalam *As-Sunan* (2/50) dari hadits Jabir.

Ketika ditanyakan kepada Ahmad *rahimahullah*, "Berdasarkan hadits mana engkau berpendapat bahwa takbir itu semenjak shalat Subuh pada hari Arafah hingga akhir hari Tasyriq?" Ia menjawab, "Berasal ijma Umar, Ali, Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud RA, serta firman Allah *Ta'ala*,

وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْدُودَٰتٍ

'Dan berdzikirlah (dengan menyebut) Allah dalam beberapa hari yang berbilang'. (Qs. Al Baqarah [2]: 203), yaitu hari-hari Tasyriq. Oleh karena itu, dzikir tersebut pada semua hari tersebut. Dikarenakan hari-hari tersebut digunakan untuk melontar [jumrah], maka takbir pada hari-hari tersebut seperti pada hari Nahar. Firman Allah *Ta'ala*,

وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ

'Dan supaya mereka menyebut nama Allah pada hari yang telah ditentukan' (Al Hajj [22]: 28), maksudnya adalah dzikir kepada Allah *Ta'ala* pada hari penyembelihan hadyu dan hewan Kurban."

Dianjurkan bertakbir ketika melihat hewan Kurban pada sepuluh hari pertama Dzulhijjah. Ini lebih utama daripada pandangan dan penafsiran mereka, karena mereka tidak mengamalkan ini setiap hari pada sepuluh hari pertama Dzulhijjah dan tidak pula pada sebagian besar harinya. Jika pandangan mereka benar, maka itu karena Allah *Ta'ala* memang telah memerintahkan untuk berdzikir pada beberapa hari yang berbilang, yaitu hari-hari Tasyriq, sehingga itu yang diamalkan.

Adapun yang sedang ihram, maka mereka bertakbir semenjak shalat Zhuhur pada hari Nahar, berdasarkan yang telah mereka sebutkan tadi, karena sebelum itu mereka tengah sibuk dengan talbiyah, sedangkan yang lain memulai semenjak hari Arafah karena tidak ada faktor yang menghalangi mereka di samping tersedianya kesempatan untuk melaksanakannya.

Ucapan mereka, "Orang lain [selain jamaah haji] mengikuti mereka [jamaah haji]", tidaklah berdasar dan tidak ada dalilnya, sehingga tidak dianggap.

Pasal: Sifat takbir adalah: "*Allahu akbar, Allahu akbar, laa*

ilaaha illallahu, wallahu akbar, Allahu akbar wa lillaahil hamdu." Ini pendapat Umar, Ali, dan Ibnu Mas'ud. Demikian juga yang dikatakan oleh Ats-Tsauri, Abu Hanifah, Ishak, dan Ibnu Al Mubarak, hanya saja ia menambahkan, "'*Alaa maa hadaanaa,*" berdasarkan firman-Nya,

لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ

"*Supaya kamu mengagungkan Allah terhadap hidayah-Nya kepada kamu.*" (Qs. Al Hajj [22]: 37).

Sedangkan Malik dan Asy-Syafi'i mengucapkan "*Allahu akbar*" sebanyak tiga kali, karena ketika Jabir selesai shalat pada hari-hari Tasyriq, ia mengucapkan, "*Allahu akbar, Allahu akbar, Allahu akbar.*" dan tentunya ia tidak mengucapkan itu kecuali berdasarkan tuntunan. Selain itu, takbir adalah simbol Id, maka dibaca ganjil sebagaimana takbir di dalam shalat dan khutbahnya.

Menurut kami: khabar Jabir dari Nabi SAW[76] adalah nash tentang tatacara takbir, dan itu merupakan pendapat dua khalifah rasyidin dan Ibnu Mas'ud. Sedangkan pendapat Jabir tidak didengar karena ada perkataan Nabi SAW, dan perkataan Natsi lebih didahulukan atas pendapat orang-orang yang telah kami sebutkan tadi. Juga karena takbir itu di luar shalat, maka dibaca genap seperti takbir adzan.

Adapun ucapan mereka, bahwa Jabir tidak melakukannya kecuali berdasarkan tuntunan, adalah pandangan yang rusak berdasarkan beberapa alasan: *Pertama*, ia meriwayatkan khabar yang menyelisihi ucapannya, bagaimana bisa ia meninggalkan sesuatu yang telah dinyatakannya yang berpotensi kontradiktif?

Kedua, jika perkataannya sesuai tuntunan, maka perkataan yang menyelisihinya juga sesuai tuntunan, lalu bagaimana bisa mereka lebih mendahulukan yang lemah daripada yang lebih kuat darinya selain bahwa yang menyelishinya itu adalah imam [pemimpin], lebih utama dalam segi ilmu, dan jumlahnya lebih banyak?

Ketiga, ini bukan madzhab mereka, karena menurut mereka sendiri, bahwa ucapan seorang sahabat bukan tauqifi (tidak boleh berijtihad dan berpendapat di dalamnya).

---

[76] Lihat hadits yang lalu.

Keempat, yang tauqifi adalah yang menyelisihi ushul, sedangkan berdzikir kepada Allah tidak menyelishi ushul, apalagi bila ganjil.

313. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Kemudian masih terus bertakbir setiap selesai shalat fardhu yang dilakukan secara berjamaah. Diriwayatkan dari Abu Abdillah *rahimahullah*, bahwa ia bertakbir setelah shalat fardhu walaupun shalat sendirian, hingga ia bertakbir pada shalat Ashar di akhir hari Tasyriq, kemudian berhenti."

Yang disyariatkan menurut imam kami *rahimahullah* adalah bertakbir setiap selesai shalat fardhu berjamaah, demikian pendapat yang masyhur darinya.

Al Atsram berkata, "Aku katakan kepada Abu Abdillah, 'Apakah engkau sependapat dengan perbuatan Ibnu Umar yang tidak bertakbir bila shalat sendirian?" Ia mejawab, 'Ya'."

Ibnu Mas'ud berkata, "Takbir itu bagi orang yang shalat secara berjamaah." Ini juga merupakan pendapat Ats-Tsauri dan Abu Hanifah.

Sementara itu, Malik berkata, "Tidak bertakbir setelah shalat nafilah, dan bertakbir setelah shalat fardhu."

Asy-Syafi'i berkata, "Bertakbir setiap selesai shalat, baik fardhu maupun nafilah, baik sendirian maupun berjamaah, karena itu adalah shalat yang dilakukan, maka bertakbirlah setelahnya seperti pada shalat fardhu berjamaah."

Menurut kami: ucapan Ibnu Mas'ud dan perbuatan Ibnu Umar tidak ada yang menyelisihinya di kalangan sahabat, sehingga dianggap sebagai ijma. Juga, karena takbir adalah dzikir yang dikhususkan pada waktu Id, maka dikhususkan dengan berjamaah, sedangkan yang disyariatkan pada shalat-shalat fardhu tidak harus selalu diberlakukan pada shalat nafilah, seperti halnya adzan dan iqamah.

Dalam riwayat lain dari Ahmad *rahimahullah* disebutkan, "Bertakbir pada shalat fardhu walaupun sendirian." Ini juga merupakan pandangan Malik. Dikarenakan takbir merupakan dzikir yang dianjurkan bagi orang yang masbuq, maka dianjurkan pula bagi orang yang shalat sendirian, seperti halnya salam.

Pasal: Musafir sama dengan yang mukim, sebagaimana yang pernah kami kemukakan, begitu pula kaum wanita, ikut bertakbir bersama jamaah. Adapun tentang takbir kaum wanita sendirian, ada dua riwayat, seperti halnya kaum pria.

Ibnu Manshur menuturkan, "Aku katakan kepada Ahmad, 'Sufyan mengatakan, "Kaum wanita tidak bertakbir pada hari-hari Tasyriq kecuali bersama jamaah".' Ahmad berkata, 'Bagus'."

Al Bukhari berkata, "Kaum wanita bertakbir di belakang Aban bin Utsman dan Umar bin Abdul Aziz bersama kaum pria di masjid pada malam-malam Tasyriq."[77] Selayaknya mereka [kaum wanita] merendahkan suara sehingga tidak terdengar oleh kaum pria.

Ada riwayat lain dari Ahmad, bahwa mereka tidak bertakbir, karena takbir tersebut adalah dzikir yang disyariatkan dengan cara mengeraskan suara, maka tidak disyariatkan pada mereka sebagaimana adzan.

Pasal: Orang yang ketinggalan sebagian shalat juga bertakbir setelah mengqadha` bagian yang tertinggal itu. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad. Ini juga merupakan pendapat mayoritas ahli ilmu.

Al Hasan berkata, "Bertakbir kemudian mengqadha`, karena itu adalah dzikir yang disyariatkan pada akhir shalat. Jadi, orang yang masbuq melakukannya sebelum mengqadha`, seperti halnya tasyahhud."

Diriwayatkan dari Mujahid dan Makhul, "Bertakbir, lalu mengqadha`, lalu bertakbir untuk itu."

Menurut kami: takbir adalah dzikir yang disyariatkan setelah salam, maka tidak dilakukan di tengah shalat, sebagaimana salam kedua dan doa setelahnya. Jika orang yang shalat itu harus melakukan sujud sahwi setelah salam, maka ia melakukannya kemudian bertakbir. Demikian yang dikatakan oleh Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i, Ishak, dan ulama madzhab Hanafi. Mengenai ini, kami tidak mengetahui ada yang menyelisihi, karena sujud tersebut disyariatkan pada shalat, maka takbirnya setelah itu dan setelah tasyahhudnya, sebagaimana sujud di tengah shalat.

---

[77] HR. Al Bukhari di dalam *Ash-Shahih* (2/25).

Adapun akhir masa takbir adalah Ashar pada akhir hari-hari Tasyriq, berdasarkan apa yang telah kami kemukakan pada masalah sebelumnya.

**Pasal: Bila terlewat shalat pada hari Tasyriq lalu diqadha` pada hari-hari itu juga**, maka hukumnya mengenai takbir sama seperti itu [yakni bertakbir juga], karena itu adalah shalat pada hari Tasyriq. Begitu pula bila terlewat shalat pada selain hari-hari Tasyriq lalu diqadha` pada hari-hari Tasyriq. Bila terlewat shalat pada hari-hari Tasyriq lalu mengqadha`nya pada selain hari Tasyriq, maka tidak bertakbir, karena takbir tersebut terikat dengan waktu, sehingga tidak dilakukan di luar waktunya seperti halnya talbiyah.

Pasal: Bertakbir dengan mengadap ke arah kiblat. Demikian yang diceritakan oleh Ahmad dari Ibrahim.

Abu Bakar berkata, "Itu diamalkan, karena takbir tersebut adalah dzikir yang dikaitkan dengan shalat, seperti halnya adzan dan iqamah. Kemungkinan juga boleh bertakbir dengan menghadap ke arah mana saja, berdasarkan riwayat Jabir, bahwa Nabi SAW menghadap ke arah mereka lalu mengucapkan, '*Allahu akbar, Allahu akbar*'."[78]

Bila bertakbir hingga keluar masjid, maka tidak bertakbir. Demikian pendapat ulama madzhab Hanafi, karena takbir tersebut dikaitkan dengan shalat, yaitu setelahnya, sehingga menyerupai sujud sahwi. Kemungkinan juga boleh bertakbir, karena dzikir tersebut adalah dzikir yang dianjurkan, walaupun telah keluar dari masjid dan telah jauh, sebagaimana doa dan dzikir yang masyru' setelahnya. Bila teringat ketika masih di masjid, maka kembali ke tempatnya, lalu duduk, menghadap kiblat, lalu bertakbir.

Asy-Syafi'i berkata, "Bertakbir sambil berjalan." Pendapat ini lebih analogis, karena takbir tersebut adalah dzikir yang disyariatkan setelah shalat, sehingga menyerupai dzikir-dzikir lainnya.

Para sahabat kami berkata, "Bila berhadats sebelum takbir, maka tidak bertakbir, baik sengaja maupun lupa, karena hadats itu memutus shalat, baik sengaja maupun lupa."

---

[78] Telah dikemukakan pada masalah nomor 312 (no. 75).

Ibnu Aqil berkata, "Bila meninggalkan takbir sampai berbicara, maka tidak bertakbir." Namun yang lebih utama, *insya Allah*, adalah bertakbir, karena takbir tersebut adalah dzikir tersendiri setelah salamnya imam, sehingga tidak disyaratkan suci seperti halnya dzikir-dzikir lainnya, karena syarat suci itu harus berdasarkan nash atau yang semakna, dan itu tidak ada. Bila imam lupa bertakbir, maka makmum bertakbir, karena dzikir tersebut mengikuti shalat seperti dzikir-dzikir lain setelah shalat. Demikian pendapat Ats-Tsauri.

Pasal: Al Qadhi berkata, "Konteks perkataan Ahmad menunjukkan bertakbir setelah shalat Id." Ini juga merupakan pendapat Abu Bakar. Dikarenakan shalat tersebut adalah shalat fardhu berjamaah, maka seperti shalat Subuh.

Abu Al Khaththab berkata, "Tidak disunahkan, karena shalat tersebut tidak termasuk shalat yang lima, sehingga seperti shalat-shalat nafilah."

Pendapat pertama lebih utama, karena shalat ini dikaitkan dengan Id, sehingga lebih berhak untuk bertakbir [setelahnya].

Pasal: Disyariatkan bertakbir selain setiap selesai shalat.

Ibnu Umar bertakbir di Mina pada hari-hari itu setelah shalat, di atas tempat tidurnya, di perkemahannya, di majelisnya, dan di perjalanannya pada semua hari-hari itu. Bahkan ia bertakbir di tendanya sehingga terdengar oleh orang-orang yang sedang berada di masjid, lalu mereka pun bertakbir, lalu orang-orang yang sedang berada di pasar pun turut bertakbir, sehingga Mina bergema dengan suara takbir.[79]

Dianjurkan pula untuk bertakbir pada sepuluh hari pertama Dzulhijjah, berdasarkan firman Allah *Ta'ala*, "*Dan supaya mereka menyebut nama Allah pada hari yang telah ditentukan.*" (Al Hajj [22]: 28) dan "*Dan berdzikirlah (dengan menyebut) Allah dalam beberapa hari yang berbilang.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 203). Hari-hari yang ditentukan itu adalah sepuluh hari pertama Dzulhijjah, sedangkan hari-hari yang berbilang adalah hari-hari Tasyriq.

Al Bukhari berkata, "Ibnu Umar dan Abu Hurairah pergi ke

---

[79] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih*nya (2/25).

pasar pada sepuluh hari pertama, keduanya bertakbir, lalu orang-orang bertakbir dengan takbir mereka berdua."

Dianjurkan juga untuk banyak beramal kebaikan pada sepuluh hari pertama, yaitu berupa dzikir, shalat, puasa, sedekah, dan amal baik lainnya, berdasarkan riwayat Ibnu Abbas dari Nabi SAW, beliau bersabda,

مَا الْعَمَلُ فِي أَيَّامٍ أَفْضَلَ مِنْهَا فِي هَذِهِ؟ قَالُوا: وَلاَ الْجِهَادُ، قَالَ: وَلاَ الْجِهَادُ إِلاَّ رَجُلٌ خَرَجَ يُخَاطِرُ بِنَفْسِهِ وَمَالِهِ، فَلَمْ يَرْجِعْ بِشَيْءٍ.

"*Tidak ada amal pada hari-hari lain yang lebih utama daripada amal pada hari-hari ini* [yakni sepuluh hari pertama Dzulhijjah]." Para sahabat bertanya, "Tidak juga jihad di jalan Allah?" Beliau menjawab, "*Tidak juga jihad di jalan Allah, kecuali orang yang keluar dengan jiwa dan hartanya dan tidak kembali dengan sesuatu pun.*"[80] (HR. Al Bukhari).

Pasal: Ahmad *rahimahullah* berkata, "Tidak apa-apa seseorang mengucapkan (kepada orang lain), '*Taqabbalallahu minnaa wa minkum*' [semoga Allah menerima amal dari kami dan dari kalian]."

Harb berkata, "Ketika Ahmad ditanya tentang ucapan orang pada dua hari raya '*Taqabbalallahu minnaa wa minkum*', ia menjawab, 'Tidak apa-apa'."

Penduduk Syam meriwayatkan ini dari Abu Umamah. Ada juga yang mengatakan, "Dan dari Watsilah bin Al Asqa', bahwa ia menjawab, 'Ya'. Lalu dikatakan, 'Apa tidak makruh bila diucapkan, 'Ini adalah hari Id,' ia menjawab, 'Tidak'."

Ibnu Aqil menyebutkan beberapa hadits tentang ucapan hari Id, diantaranya: Muhammad bin Ziyad menuturkan, "Aku sedang bersama Abu Umamah Al Bahili dan para sahabat yang lain. Apabila mereka kembali dari pelaksanaan shalat Id, maka sebagian mereka mengucapkan kepada sebagian lainnya, '*Taqabbalallahu minnaa wa minkum*'."

Ahmad berkata, "Isnad hadits Abu Umamah *jayyid* [bagus]."

Ali bin Tsabit berkata, "Aku pernah menanyakan kepada

---

[80] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih*-nya (2/24, 25), Ibnu Majah (1/ح 1727), dan Ad-Darimi (2/ح 1773).

Malik bin Anas tiga puluh lima tahun yang lalu, dan ia berkata, 'Itu masih dikenal di Madinah'."

Diriwayatkan dari Ahmad, ia berkata, "Aku tidak mulai mengucapkannya kepada seseorang, tapi bila ada seseorang yang mengucapkannya maka aku membalasnya."

Pasal: Al Qadhi berkata, "Tidak apa-apa merayakan Arafah pada siang hari Arafah di perkotaan."

Al Atsram berkata, "Aku pernah tanyak kepada Abu Abdillah tentang merayakan hari Arafah di perkotaan, yaitu mereka berkumpul di masjid-masjid pada hari Arafah. Ia pun menjawab, 'Aku harap itu tidak apa-apa. Itu pernah dilakukan oleh lebih dari satu orang'."

Al Atsram meriwayatkan dari Al Hasan, ia berkata, "Yang pertama kali merayakan hari Arafah di Bashrah adalah Ibnu Abbas *rahimahullah*."

Ahmad berkata, "Yang pertama kali melakukannya adalah Ibnu Abbas dan Amr bin Huraits."[81]

Al Hasan, Bakar, Tsabit dan Muhammad bin Wasi'[82] berkata, "Mereka mendatangi masjid pada hari Arafah."

Ahmad berkata, "Itu tidak apa-apa, karena itu adalah doa dan dzikir kepada Allah." Lalu ditanyakan kepadanya, "Apa engkau juga melakukannya?" Ia menjawab, "Aku sendiri tidak melakukannya."

Diriwayatkan dari Yahya bin Ma'in, bahwa ia pernah ikut hadir bersama orang-orang pada siang hari Arafah.

---

[81] Amr bin Huraits bin Amru bin Utsman bin Abdullah bin Umar bin Makhzum Al Makhzumi, saudara dari Sa'id bin Huraits. Amr termasuk sisa-sisa sahabat Rasulullah SAW yang singgah di Kufah. Ia lahir sebelum hijrah. Ketika Nabi SAW wafat, Amr masih berusia dua belas tahun. *Tahdzib As-Sirah* (301).

[82] Muhammad bin Wasi' bin Jabir bin Al Akhnas, sang pemimpin spiritual dan panutan, yakni Abu Bakar, salah seorang tokoh yang *tsiqah*, ahli ibadah, dan shalih. Ia wafat pada tahun 123 H. Seorang anaknya berkata, "Ia meninggal pada tahun 127 H." *Tahdzib As-Sirah* (875).

كِتَابُ صَلَاةِ الْخَوْفِ

KITAB SHALAT KHAUF

Pensyariatan shalat Khauf

Shalat Khauf ditetapkan berdasarkan Al Kitab dan Sunnah. Dalil dari Al Kitab adalah firman Allah *Ta'ala*,

وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ

"*Dan apabila kamu berada di tengah-tengah mereka (sahabatmu) lalu kamu hendak mendirikan shalat bersama-sama mereka,*" (Qs. An-Nisaa' [4]: 102).

Adapun dalil dari Sunnah adalah: Telah diriwayatkan secara pasti dari Nabi SAW, bahwa beliau melakukan shalat Khauf, dan jumhur ulama sepakat hukumnya tetap berlaku hingga setelah tiadanya Nabi SAW.

Abu Yusuf berkata, "Kesan dikhususkan bagi Nabi SAW karena yang melandasinya adalah firman Allah *Ta'ala*, "*Dan apabila kamu berada di tengah-tengah mereka.*" namun ini tidak benar, karena yang diberlakukan bagi Nabi SAW berlaku pula bagi kita selama tidak ada dalil yang menunjukkan kekhususannya, karena Allah *Ta'ala* telah memerintahkan untuk mengikuti beliau, yaitu firman-Nya, "*Ikutilah dia*".*

Ketika beliau ditanya tentang mencium bagi yang sedang berpuasa, beliau menjawab bahwa beliau melakukannya, lalu orang yang bertanya itu berkata, "Engkau tidak seperti kami." Beliau pun marah dan berkata,

وَاللهِ إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَعْلَمَكُمْ بِمَا أَتَّقِي

"*Demi Allah sungguh aku berharap menjadi orang yang paling takut di antara kalian kepada Allah Ta'ala dan paling*

---

* Kalimat ini berasal dari ayat 155 surah Al An'aam, yaitu: "*Dan Al Qur'an itu adalah kitab yang Kami turunkan yang diberkati, maka ikutilah dia dan bertaqwalah agar kamu diberi rahmat.*"

mengetahui di antara kalian tentang apa yang aku takuti."[1]

Seandainya hal itu dikhususkan untuk beliau, maka ucapan beliau yang menyebutkan tentang perbuatannya [yakni bahwa beliau melakukannya] pasti bukan sebagai jawaban, dan beliau tentu tidak akan marah terhadap pertanyaan si penanya itu yang berkata, "Engkau tidak seperti kami," karena dengan begitu berarti ucapan si penanya itu benar. Lain dari itu, para sahabat Nabi SAW pun berdalih dengan perbuatan Rasulullah SAW, dan mereka menganggapnya [ucapan si penanya itu] sebagai pengingkaran terhadap ucapan beliau dan tidak mengakuinya.

Oleh karena itu, ketika Aisyah dan Ummu Salamah mengabarkan bahwa Nabi SAW pernah bangun pagi dalam keadaan junub bukan karena mimpi, kemudian beliau mandi, lalu berpuasa pada hari tersebut."[2]

Berdasarkan ini mereka meninggalkan khabar Abu Hurairah yang menyebutkan, "Barangsiapa pada pagi hari dalam keadaan junub, maka tidak ada puasa baginya."[3]

Ketika khabar tersebut disampaikan kepada Abu Hurairah, ia berkata, "Mereka [para istri Nabi SAW] lebih mengetahui. Adapun yang aku sampaikan itu berasal dari Al Fadhl bin Abbas."

Kemudian ia menarik kembali ucapannya. Seandainya perbuatan Nabi SAW tidak menjadi landasan bagi yang lain, tentu pada kasus ini tidak ada kontradiksi dengan ucapannya. Selain itu, para sahabat RA pun telah sepakat tentang disyariatkannya shalat Khauf. Diriwayatkan bahwa Ali RA melaksanakan shalat Khauf pada malam hari. Abu Musa Al Asy'ari juga pernah melakukan shalat Khauf bersama para sahabatnya.[4]

Diriwayatkan bahwa ketika Sa'id bin Al Ash sedang memimpin pasukan di Thabrasan, ia berkata, "Siapa di antara kalian yang pernah malakukan shalat Khauf bersama Rasulullah SAW?" Hudzaifah menjawab, "Aku." Ia pun dimajukan untuk mengimami

---

[1] HR. Muslim (2/781), Abu Daud (2/ح 2389), Ahmad (6/165), dan Malik di dalam *Al Muwaththa`* (1/289).

[2] HR. Al Bukhari (3/38), Muslim (2/780), An-Nasa`i (1/ح 183), Ibnu Majah (1/ح 1704), Ahmad (6/38), dan Malik di dalam *Al Muwaththa`* (1/289, 290).

[3] HR. Al Bukhari secara *mu'allaq* (4/ح al. 170), Muslim (2/779, 780), Ibnu Majah (1/ح 1702), Malik di dalam *Al Muwaththa`* (1/290, 291), dan Ahmad (6/184).

[4] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/252).

shalat mereka.[5] Adapun tentang dikhususkannya Nabi SAW dalam *khithab* ayat tadi tidak mengindikasikan pengkhususan hukum bagi beliau berdasarkan alasan-alasan yang telah kami kemukakan tadi.

Juga karena para sahabat RA mengingkari orang-orang yang enggan mengeluarkan zakat, dengan dalil bahwa perintah memungut zakat itu dikhususkan bagi Nabi SAW, yaitu firman-Nya,

خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً

"*Ambillah zakat dari sebagian harta mereka.*" (Qs. At-Taubah [9]: 103).

Allah *Ta'ala* pun telah berfirman,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ

"*Hai Nabi, mengapa kamu mengharamkan apa yang Allah menghalalkannya bagimu.*" (Qs. At-Tahriim [66]: 1)

Ini tidak dikhususkan bagi beliau. Jika dikatakan bahwa Nabi SAW mengakhirkan shalat pada perang Khandaq dan tidak shalat (pada waktunya), maka kami katakan, bahwa hal itu terjadi sebelum turun perintah tentang shalat Khauf. Jadi, hukum yang diambil adalah yang terakhir dari perintah atau perbuatan Rasulullah SAW, dan ini menghapus apa yang sebelumnya. Kemudian, pengingkaran ini batal dengan sendirinya lantaran tidak adanya perbedaan pandangan bahwa Nabi SAW boleh melaksanakan shalat Khauf, karena Allah *Ta'ala* telah memerintahkan itu di dalam Kitab-Nya, sehingga tidak boleh berdalih kepada sesuatu yang menyelisihi Al Kitab dan ijma.

Kemungkinan juga Nabi SAW mengakhirkan shalat itu karena lupa. Diriwayatkan bahwa Nabi SAW pernah bertanya kepada para sahabat tentang shalatnya, mereka lalu menjawab, "Kami belum shalat." Diriwayatkan juga bahwa Umar berkata, "Aku belum shalat Ashar," Nabi SAW lalu berkata, "*Demi Allah, aku juga belum melaksanakannya.*"[6] Atau sebagaimana yang disebutkan dalam riwayatnya. Ini menunjukkan bahwa shalat Khauf belum disyariatkan, kemudian peperangan saat itu menghalangi pelaksanaan shalat,

---

[5] HR. Abu Daud (1/ح 1246) dan An-Nasa'i (3/ح 1528, 1529). Syaikh Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[6] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih*nya (1/165), Muslim (1/438), At-Tirmidzi (1/ح 180) dari hadits Jabir.

sehingga menunjukkan sebagaimana yang telah kami paparkan.

314. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Shalat Khauf yang dilakukan di hadapan musuh ketika dalam perjalanan dilakukan dengan cara: imam shalat satu rakaat bersama satu kelompok, lalu kelompok tersebut menyempurnakan sendiri dengan membaca Al Faatihah dan surah lainnya [hingga selesai], kemudian kelompok ini menjaga, lalu kelompok lainnya yang tadi bersiaga menghadapi musuh, shalat bersamanya satu rakaat, lalu menyempurnakan sendiri dengan membaca surah Al Faatihah dan surah lainnya, sementara imam memanjangkan tasyahhud hingga mereka bertasyahhud bersamanya dan salam bersama mereka."

Penjelasan: Ketakutan tidak berdampak terhadap jumlah rakaat, baik bagi imam maupun makmum. Bila kondisinya sedang dalam perjalanan maka dibolehkan mengqashar. Imam shalat dua rakaat bersama mereka (para makmum), yaitu satu rakaat bersama satu kelompok dan satu rakaat lagi dengan kelompok lainnya, dengan cara seperti yang disebutkan tadi. Hal ini dibolehkan dengan beberapa syarat, diantaranya: musuh yang dimaksud adalah musuh yang boleh diperangi dan berpotensi untuk menyerang (kaum muslim tersebut).

Al Qadhi berkata, "Di antara syaratnya adalah lokasi musuh yang tidak berada di arah Kiblat."

Namun Ahmad berbeda dengan ini, yaitu pada riwayat Al Atsram, ia berkata, "Aku katakan kepadanya bahwa hadits Sahl telah kami amalkan, baik dalam kondisi menghadap ke arah Kiblat [yakni musuh berada di arah Kiblat] maupun membelakangi Kiblat [yakni musuh berada di arah kebalikan Kiblat]." Ia menjawab, "Ya, itu fleksibel."[7] Karena, adakalanya musuh berada di arah Kiblat dengan format yang tidak memungkinkan untuk melakukan shalat Khauf Usfan karena mereka berpencar atau tersembunyi atau takut dari penyergapan atau penyerangan tiba-tiba, maka melarang shalat dengan cara itu berpotensi menguatkan mereka.

Abu Al Khaththab berkata, "Di antara syaratnya adalah

---

[7] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih*-nya (5/146), Muslim (1/575), Abu Daud (2/ح 1237), dan At-Tirmidzi (2/ح 565).

dilakukannya shalat tersebut dalam jumlah jamaah yang banyak, hingga memungkinkan untuk dibagi menjadi dua kelompok, yang masing-masing kelompok tidak kurang dari tiga orang."

Al Qadhi berkata, "Jika tiap kelompok jumlahnya kurang dari tiga, maka kami memakruhkannya, karena Ahmad berdalih dengan perbuatan Nabi SAW. Pangkal pendapat mereka [yakni Abu Al Khaththab dan Ahmad] adalah firman Allah *Ta'ala* yang menyebutkan kelompok dengan lafazh jamak,

فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَآبِكُمْ

'*Kemudian apabila mereka (yang shalat besertamu) sujud (telah menyempurnakan serakaat), maka hendaklah mereka pindah dari belakangmu (untuk menghadapi musuh).*' (Qs. An-Nisaa' [4]: 102)

Sedangkan lafazh bernada jamak tidak boleh kurang dari tiga."

Yang lebih utama adalah tidak mensyaratkan ini, karena jamaah bisa juga dilakukan dengan jumlah yang kurang dari tiga [yakni bisa juga dengan dua orang], maka boleh juga dengan jumlah tiga orang. Adapun tentang perbuatan Nabi SAW, bahwa jumlah orang-orang yang melaksanakan shalat Khauf tidak disyaratkan persis seperti jumlah para sahabat Nabi SAW, maka kami menganggap cukup bila ada tiga orang [pada tiap kelompok], walaupun bukan seperti itu yang pernah dilakukan oleh para sahabat Nabi SAW.

Dianjurkan agar imam meringankan shalat, karena inti shalat Khauf adalah meringankan. Begitu pula kelompok yang menyelesaikan shalatnya sendiri [setelah shalat bersama imam], hendaknya membaca surah yang pendek dan tidak memisahkan diri dari imam ketika imam telah tegak berdiri, karena ketika bangkit semestinya dilakukan bersama-sama —dibolehkannya memisahkan diri hanya bila ada udzur—, kemudian imam membaca [rakaat kedua ini dilakukan bersama kelompok kedua] dan bertasyahhud serta memanjangkannya untuk menanti, sehingga mereka [kelompok kedua] bisa menyusulnya [yang saat itu kelompok kedua sedang menyelesaikan satu rakaat lagi].

Asy-Syafi'i berkata —dalam salah satu dari dua pendapatnya—, "Imam tidak membaca ketika menanti, akan tetapi menangguhkan bacaan untuk dibacakan nanti bersama kelompok

kedua, sehingga kedua kelompok itu sama-sama mendapatkan kebersamaan dengan imam."

Menurut kami: tidak ada diam di dalam shalat, dan posisi berdiri adalah untuk membaca maka semestinya ketika berdiri tetap membaca sebagaimana dalam tasyahhud ketika menanti mereka, jadi imam tetap bertasyahhud dan tidak diam, begitu pula saat berdiri. Kesamaan antara kedua kelompok itu dicapai dengan penantian imam di dua posisi, yang saat itu kelompok pertama telah mendapatkan di posisi pertama.

Al Qadhi berkata, "Bila imam membaca saat menanti mereka, maka setelah mereka [kelompok kedua] datang ia tetap membaca [yang lamanya] sekitar bacaan Al Faatihah dan surah yang pendek. Kalau tidak membaca saat menanti mereka, maka ketika mereka datang ia membaca Al Faatihah dan surah yang pendek. Ini yang dianjurkan. Bila membaca sebelum mereka datang lalu ruku ketika mereka datang atau sebelumnya, lalu mereka bisa mendapatinya sedang ruku, maka mereka ruku bersamanya, dan rakaat tersebut sah bagi mereka, namun dengan begitu berarti telah meninggalkan yang sunah. Ketika imam duduk untuk tasyahhud, mereka berdiri lalu shalat satu rakaat lagi, sementara imam memanjangkan tasyahhud, dengan doa dan tawassul hingga mereka dapat menyusulnya dan bertasyahhud lalu salam bersama mereka."

Malik berkata, "Mereka bertasyahhud bersamanya. Bila imam salam maka mereka berdiri lalu menyelesaikan rakaat yang kurang, seperti halnya orang yang masbuq."

Namun apa yang kami kemukakan lebih utama, berdasarkan firman Allah *Ta'ala*,

وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ

"*Dan hendaklah datang golongan yang kedua yang belum bersembahyang, lalu bersembahyanglah mereka denganmu.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 102)

Ini menunjukkan bahwa shalat mereka semua dilakukan bersamanya.

Disebutkan dalam hadits Sahal, bahwa Nabi SAW duduk

hingga orang-orang yang dibelakangnya shalat lagi kemudian salam.[8] (HR. Abu Daud).

Diriwayatkan juga bahwa beliau salam bersama kelompok kedua, karena kelompok pertama mendapat keutamaan takbiratul ihram bersama imam, sehingga selayaknya kelompok kedua mendapat keutamaan dengan salam bersamanya, hingga akhirnya kedua kelompok itu menjadi setara.

Demikianlah yang dikatakan oleh Malik dan Asy-Syafi'i, kecuali pada perbedaan yang telah kami sebutkan tadi.

Sementara itu, Abu Hanifah berkata, "Imam melaksanakan shalat sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar, ia menuturkan, 'Nabi SAW shalat Khauf bersama salah satu dari dua kelompok sebanyak satu rakaat dengan dua sujud, sementara kelompok lainnya menghadap ke arah musuh. Kemudian mereka [kelompok pertama] berbalik lalu berdiri di posisi teman-teman mereka [kelompok kedua] dengan menghadap ke arah musuh, sementara mereka [kelompok kedua yang tadinya menghadap ke arah musuh] menempati bekas kelompok pertama, lalu Nabi SAW shalat satu rakaat bersama mereka, kemudian beliau salam, kemudian masing-masing kelompok itu menyelesaikan satu rakaat lagi'."[9] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Abu Hanifah berkata, "Imam shalat satu rakaat bersama salah satu dari dua kelompok itu, sementara kelompok lainnya menghadap ke arah musuh. Kemudian kelompok yang telah shalat itu berbalik untuk menghadap ke arah musuh, dan mereka masih dalam keadaan shalat, lalu kelompok lainnya datang kemudian shalat bersama imam yang sedang melaksanakan rakaat kedua. Lalu imam salam. Kelompok ini [kelompok kedua] lalu balik lagi menghadap ke arah musuh, dan itu masih dalam keadaan shalat. Kelompok pertama lalu kembali ke tempat shalat, kemudian melaksanakan satu rakaat lagi dan tidak membaca, karena mereka statusnya bermakmum. Kemudian kelompok ini berbalik menghadap ke arah musuh, sedangkan kelompok kedua kembali ke tempat shalat, lalu shalat lagi satu rakaat

---

[8] HR. Abu Daud (2/ج 1237). Al Albani berkata, "*Shahih*."

[9] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih*-nya (5/146), Muslim (1/574), Abu Daud (2/ج 1243), At-Tirmidzi (2/ج 546), Ibnu Majah (1/ج 1257), dan Ahmad (2/132).

dan membaca, karena kelompok ini telah terpisah dari imam ketika imam selesai shalat sehingga hukumnya seperti orang masbuq."

Ia berkata, "Ini lebih utama, karena kalian membolehkan makmum memisahkan diri dari imam sebelum selesai shalat, yaitu kelompok pertama, dan membolehkan kelompok kedua memisahkan diri pada gerakan-gerakan, sehingga ketika imam duduk, mereka sedang berdiri melaksanakan satu rakaat lagi, sementara mereka bermakmum kepadanya."

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Shalih bin Khawat dari orang yang ikut melaksanakan shalat Khauf bersama Nabi SAW pada perang Dzat Ar-Riqa`: "Satu kelompok shalat bersama beliau (imam), sementara kelompok lainnya menghadap ke arah musuh. Beliau shalat bersama kelompok pertama sebanyak satu rakaat, lalu beliau tetap berdiri, sementara mereka menyempurnakan sendiri. Lalu mereka berbalik dan berbaris menghadap musuh, kemudian kelompok lainnya [kelompok kedua] datang, kemudian beliau shalat satu rakaat lagi bersama mereka, kemudian beliau duduk, sementara mereka menyelesaikan satu rakaat lagi, kemudian beliau salam bersama mereka." (HR. Muslim).[10]

Sahl bin Abu Hasymah juga meriwayatkan seperti itu, dan mengamalkannya lebih utama karena lebih sesuai dengan Kitabullah *Ta'ala* serta lebih terpelihara untuk shalat dan perang. Adapun kesesuaiannya dengan Kitabullah, bahwa firman Allah *Ta'ala*,

وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا۟ فَلْيُصَلُّوا۟ مَعَكَ ﴿١٠٢﴾

"*Dan hendaklah datang golongan yang kedua yang belum bersembahyang, lalu bersembahyanglah mereka denganmu.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 102) mengindikasikan bahwa semua shalat mereka dilakukan bersama beliau [yakni imam], yaitu ketika beliau shalat satu rakaat maka itu adalah satu rakaat bagi beliau, sedangkan bagi makmum itu adalah dua rakaat, karena salah satu rakaatnya bersamaan dengan gerakan dan berdirinya. Kemudian kelompok kedua juga begitu hingga sebelum salam, lalu salam bersamanya. Di antara konotasi firman-Nya, "*Yang belum bersembahyang*," bahwa

---

[10] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih*nya (5/145), Muslim (1/575, 576), Abu Daud (2/ح 1238), An-Nasa`i (3/171), Malik di dalam *Al Muwaththa`* (1/183), dan Ahmad (5/370).

kelompok pertama sudah menyelesaikan shalat. Contoh ungkapan yang senada adalah, "Engkau belum shalat semuanya," [yakni belum selesai karena ada kalimat yang menerangkannya, yaitu "semuanya", jadi baru sebagian yang telah dilaksanakan dan ada yang masih belum diselesaikan].

Adapun dianggap lebih terpelihara untuk shalat, itu karena masing-masing kelompok melaksanakan shalat secara sekaligus [tidak terputus, yakni melaksanakan hingga selesai tanpa diselingi oleh kelompok lain], yang salah satu rakaatnya bersama imam dan rakaat lainnya tidak bersama imam, sehingga yang dilaksanakan tidak bersama imam dilaksanakan seperti halnya orang yang masbuq.

Setelah itu, kelompok ini boleh beralih dari shalat, baik berjalan maupun menunggang kendaraan, ini adalah gerakan yang banyak dan bisa membelakangi Kiblat, dan ini bisa membatalkan shalat [jika dilakukan di dalam shalat dan dalam kondisi aman], lagipula hal ini akan memisahkan antara kedua rakaatnya dengan banyak hal yang bisa membatalkannya, kemudian kelompok pertama itu dianggap bermakmum kepada imam setelah salamnya imam, padahal makmum itu tidak dianggap bermakmum ketika melakukan rakaat setelah salamnya imam.

Adapun dianggap lebih terpelihara untuk perang, itu karena cara seperti itu lebih memungkinkan untuk memukul, menusuk, menangkis, serta memberi tahu yang lain tentang gerakan musuh yang mungkin tidak dilihat oleh yang lain. Hal ini tidak bisa dilakukan bila cara shalatnya seperti yang mereka katakan. Juga karena inti dari shalat Khauf adalah meringankan, dan mereka memang sedang dalam posisi membutuhkan (keringanan).

Adapun menurut pendapat mereka, bahwa shalatnya akan lebih panjang dalam kondisi aman [yakni tidak terjadi penyerangan], itu karena setiap kelompok bergerak menuju tempat shalat dan kembali ke tempat yang yang menghadap musuh serta menanti bergeraknya dan kembalinya kelompok lain, sementara jarak antara kedua tempat tersebut diperkirakan mencapai setengah mil, sehingga setiap kelompok harus berjalan sekitar setengah mil dan menanti kelompok lain berjalan satu mil [berangkat dan kembali] dan itu dilakukan dalam keadaaan masih shalat.

Kemudian harus kembali lagi ke tempat shalat untuk

menyempurnakan shalat yang tidak ada maslahat yang terkait dengan itu. Jika dalam kondisi aman saja beban semacam ini tidak diperlukan dalam berjamaah, sehingga hal itu gugur darinya, maka apalagi dalam kondisi takut, yang semestinya mendapat keringanan lebih?

Adapun tentang memisahkan diri dari imam, ini memang boleh bila ada udzur, dan itu dikemukakan pada kedua pendapat tadi, mereka membolehkan kelompok pertama memisahkan diri dari imam lalu pergi ke lokasi yang menghadap ke arah musuh. Ini lebih besar dari yang kami sebutkan, karena tidak ada bandingnya di dalam syariat, dan tidak ada yang seperti itu di tempat lain.

Pasal: Bila imam shalat bersama mereka seperti pendapat Abu Hanifah, maka itu pun boleh. Demikianlah yang ditetapkan oleh Ahmad. Hanya saja, cara seperti ini berarti meninggalkan yang lebih utama dan yang lebih baik. Demikian yang dikatakan oleh Ibnu Jarir dan sebagian sahabat Asy-Syafi'i.

Pasal: Tidak diharuskan ada kesamaan antara kedua kelompok karena tidak ada nash dan qiyas yang menunjukkannya. Namun, bagi kelompok yang menghadap ke arah musuh, diwajibkan memadai untuk menjaga. Bila kondisi mereka dikhawatirkan dapat ditembus dan perlu dibantu oleh kelompok lain, maka imam bergabung dengan mereka bersama orang-orang yang sedang bersamanya, lalu melanjutkan shalat mereka.

Pasal: Bila mereka melaksanakan shalat Jum'at dengan cara shalat Khauf, maka itu pun boleh bila masing-masing kelompok mencapai jumlah empat puluh orang. Bila dikatakan, "Jika demikian, berarti jumlah tersebut disyaratkan untuk masing-masing kelompok. Bila satu kelompok beranjak maka imam menjadi sendirian, sehingga menjadi batal, sebagaimana bila jumlah jamaahnya kurang memadai." Maka dikatakan, "Hal ini dibolehkan karena adanya udzur. Lagipula, waktunya dekat dengan kedatangan kelompok lain, berbeda dengan jumlah jamaah yang kurang. Kemudian, imam tidak boleh berkhutbah pada salah satu kelompok lalu shalat dengan kelompok lainnya. Jadi, imam juga shalat bersama kelompok yang menghadiri khutbah. Demikianlah pendapat Asy-Syafi'i."

Pasal: Kelompok pertama dianggap masih bermakmum sebelum memisahkan diri dari imam. Bila imam lupa, maka yang berlaku juga hukum lupa pada mereka [para makmum] sebelum memisahkan diri dari imam. Bila para makmum yang lupa [sebelum memisahkan diri dari imam], maka tidak berlaku hukum lupa bagi mereka karena mereka adalah makmum.

Adapun bila imam lupa setelah para makmum memisahkan diri dari imam, maka tidak berlaku hukum lupa atas mereka, dan bila mereka yang lupa [setelah memisahkan diri dari imam], maka berlaku hukum lupa atas mereka, karena mereka sedang shalat sendiri-sendiri.

Adapun kelompok kedua, berlaku hukum lupa yang terjadi pada imam pada semua shalatnya, baik yang mereka dapati maupun yang telah terlewat, sebagaimana halnya orang yang masbuq, karena ketika makmum [kelompok kedua] memisahkan diri dari imam, mereka menyempurnakan rakaat yang terlewat. Oleh karena itu, hukumnya adalah hukum bermakmum kepadanya karena mereka salam bersamanya.

Bila kelompok ini telah menyelesaikan rakaat yang terlewat, maka imam sujud sahwi, dan kelompok ini pun ikut sujud bersamanya. Bila imam sujud sahwi sebelum kelompok ini menyelesaikan rakaat yang satu lagi, maka para makmum ikut sujud bersama imam, karena kelompok ini bermakmum kepadanya, dan tidak lagi melakukan sujud setelah selesai tasyahhud, sebab kelompok ini tidak lagi terpisah dengan imam sehingga tidak perlu lagi sujud melebihi yang diharuskan, berbeda dengan orang yang masbuq.

Al Qadhi berkata, "Hal ini berdasarkan dua riwayat mengenai orang masbuq, yaitu bila sujud bersama imamnya lalu mengqadha kekurangan rakaatnya. Kami telah menyebutkan perbedaan antara keduanya."

315. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila ada rasa takut dalam status mukim maka imam shalat dua rakaat bersama masing-masing kelompok, lalu kelompok pertama menyempurnakannya dengan membaca Al Faatihah pada setiap rakaatnya, sementara kelompok kedua menyempurnakannya dengan membaca Al Faatihah dan surah lainnya."

Penjelasan: Shalat Khauf boleh dilakukan ketika hadir [yakni

tidak sedang bepergian] bila musuh sudah mendekat. Demikianlah yang dikatakan oleh Al Auza'i dan Asy-Syafi'i.

Diceritakan dari Malik, bahwa shalat Khauf tidak boleh dilakukan dalam status hadir [tidak sedang safar], karena ayat yang menunjukkannya adalah shalat dua rakaat, sedangkan shalat hadir berjumlah empat rakaat. Lagipula, Nabi SAW tidak melakukannya dalam kondisi hadir [tidak safar]."

Namun para sahabat Malik menyelisihi pendapat ini dan mereka berkata seperti yang kami katakan.

Menurut kami: firman Allah *Ta'ala* berikut ini,

وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم ﴿١٠٢﴾

"*Dan apabila kamu berada di tengah-tengah mereka (sahabatmu) lalu kamu hendak mendirikan shalat bersama-sama mereka,*" (Qs. An-Nisaa' [4]: 102) bersifat umum dan berlaku untuk semua keadaan [safar maupun hadir]. Nabi SAW tidak melakukannya ketika hadir adalah karena beliau tidak memerlukannya.

Tentang ucapan mereka, "Karena ayat yang menunjukkannya adalah shalat dua rakaat," kami katakan: Dalam shalat hadir juga ada yang dua rakaat, yaitu shalat Subuh dan shalat Jum'at, sementara shalat Maghrib tiga rakaat, dan itu boleh dilakukan dalam kondisi takut di perjalanan [safar]. Jadi, dalam kondisi takut, boleh melakukannya dengan cara shalat Khauf sebagaimana ketika dalam perjalanan [safar]. Jika shalatnya itu shalat yang berjumlah empat rakaat, maka jamaah dibagi menjadi dua kelompok, lalu imam shalat dua rakaat bersama masing-masing kelompok. Mengenai keadaan kelompok pertama, memisahkan diri dari imam ketika tasyahhud pertama, atau ketika imam berdiri untuk rakaat ketiga, ada dua pandangan:

Pertama, memisahkan diri ketika imam berdiri untuk rakaat ketiga, karena imam perlu memanjangkan posisi itu untuk menanti, sedangkan tasyahhud perlu diringankan. Demikian pendapat Malik dan Auza'i. Oleh karena itu, bila Nabi SAW duduk tasyahhud, maka beliau seolah-olah duduk di atas bara hingga berdiri lagi, juga karena pahala berdiri lebih banyak [daripada duduk]. Juga karena bila menanti mereka [kelompok kedua] dilakukan sambil duduk, maka ketika kelompok itu datang, imam berdiri sebelum mereka takbiratul

ihram, sehingga mereka tidak berstatus mengikuti imam dalam berdiri.

Kedua, memisahkan diri ketika tasyahhud, agar kelompok ketiga bisa mendapat semua bagian rakaat ketiga. Juga karena menunggu sambil duduk lebih ringan bagi imam. Selain itu, bila imam menanti mereka sambil berdiri, maka imam perlu membaca surah pada rakaat ketiga, padahal ini menyelisihi Sunnah. Kendati demikian, boleh dilakukan yang mana saja. Bila imam telah duduk untuk tasyahhud akhir maka kelompok kedua bertasyahhud awal, lalu berdiri, sementara imam tetap duduk hingga mereka menyelesaikan dua rakaat lainnya. Dikarenakan kelompok ini belum membaca surah bersama imam [karena yang diperolehnya adalah rakaat ketiga dan keempat], maka imam memanjangkan tasyahhud akhirnya dan berdoa hingga kelompok ini menyelesaikan kedua rakaat itu, kemudian bertasyahhud, dan imam salam bersama mereka.

Adapun kelompok pertama, setelah memisahkan diri dari imam, maka pada dua rakaat lainnya mereka hanya membaca Al Faatihah, karena bagian itu adalah bagian akhir shalat mereka [yakni rakaat ketiga dan keempat], dan imam telah membaca surah pada dua rakaat pertama yang mereka ikuti.

Konteks madzhab ini menyatakan bahwa yang diqadha oleh kelompok kedua adalah bagian awal shalat, sehingga kelompok ini membaca doa istiftah setelah memisahkan diri dari imam, membaca ta'awwudz, dan membaca surah [selain Al Faatihah]. Yang pasti dengan meringankan, sehingga hendaknya membaca surah yang paling pendek, atau hanya membaca satu atau dua ayat dari suatu surah. Bagi imam, hendaknya menangguhkan salam hingga mayoritas mereka selesai tasyahhud. Bila imam salam sebelum selesainya tasyahhud sebagian mereka, maka yang belum selesai menyempurnakan tasyahhudnya, barulah salam.

Pasal: Perbedaan tentang bagian shalat yang diqadha oleh orang yang masbuq.

Diriwayatkan bahwa yang diqadha adalah bagian awal shalat, sedangkan yang telah didapatinya bersama imam adalah bagian akhir shalat. Demikian menurut konteks madzhab ini. Demikian juga yang dikatakan oleh Ibnu Umar, Mujahid, Ibnu Sirin, Malik, dan Ats-

Tsauri. Demikian juga yang diceritakan dari Asy-Syafi'i, Abu Hanifah, Abu Yusuf, dan Al Hasan bin Hayy.

Sementara itu diriwayatkan dari Ahmad, dikatakan bahwa yang diqadha adalah bagian akhir shalat. Demikian juga yang dikatakan oleh Sa'id bin Al Musayyab, Al Hasan, Umar bin Abdul Aziz, Makhul, 'Atha', Az-Zuhri, Al Auza'i, Ishaq, Al Muzani, dan Abu Tsaur. Ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i dan salah satu riwayat dari Malik, berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Adapun yang terlewat oleh kalian, maka sempurnakanlah.*" (HR. *Muttafaq 'Alaih*), karena pada hakikatnya secara hukum memang itulah bagian akhir shalat, sebagaimana yang tidak masbuq. Juga, karena pada bagian akhirnya, ia bertasyahhud dan salam.

Seandainya yang diqadha adalah bagian awal shalat, tentu tidak bertasyahhud, karena telah cukup dengan tasyahhud yang dilakukan bersama imam.

Riwayat pertama berdalih dengan sabda Nabi SAW, "*Adapun yang terlewat oleh kalian, maka qadhalah.*" Ini memang benar, karena hal itu disebut sebagai qadha, dan qadha berlaku untuk yang telah berlalu, sementara yang telah berlalu itu adalah bagian awal shalat.

Makna, "*maka sempurnakanlah,*" yakni qadhalah, karena qadha berfungsi menyempurnakan. Oleh karena itu, disebutnya untuk "yang terlewat" dan yang terlewat itu adalah bagian awal shalat. Juga, pada bagian yang diqadha itu membaca Al Faatihah dan surah lainnya, sehingga bagian ini merupakan bagian awal shalat, sebagaimana yang tidak masbuq. Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat di kalangan imam yang empat tentang membaca Al Faatihah dan surah lainnya [pada qadha].

Ibnu Abdil Barr berkata, "Mereka yang berpendapat dengan kedua pendapat ini semuanya mengatakan bahwa yang diqadha dilakukan dengan membaca Al Faatihah dan surah lainnya, sebagaimana imam membaca, kecuali Ishaq, Al Muzani, dan Daud, mereka berkata, 'Cukup membaca Al Faatihah'."

Adapun yang mengatakan bahwa mengqadha dilakukan dengan membaca Al Faatihah dan surah lainnya, tidak tampak arah perbedaannya, kecuali disertai dengan membaca doa istiftah dan isti'adzah [membaca ta'awwudz] setelah memisahkan diri dari imam, dan pada posisi duduk untuk tasyahhud awal bagi yang mendapat satu

rakaat Maghrib atau shalat yang empat rakaat. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Ada perbedaan riwayat tentang duduk dan tasyahhud pertama bagi yang mendapat satu rakaat pada shalat Maghrib atau shalat yang empat rakaat ketika mengqadhanya.

Diriwayatkan dari Ahmad (riwayat pertama): Bila berdiri maka ia membaca istiftah, lalu shalat dua rakaat berturut-turut dengan masing-masing rakaat membaca Al Faatihah dan surah lainnya. Demikian yang ditetapkannya pada riwayat Harb. Inilah yang dilakukan oleh Jundub. Demikian ini karena kedua rakaat itu adalah bagian awal shalatnya sehingga tidak bertasyahhud di antara keduanya, sebagaimana yang tidak masbuq. Lagi pula mengqadha itu dilakukan sebagaimana semestinya, dan yang semestinya adalah tanpa duduk di antara kedua rakaat tersebut.

Juga, karena pada masing-masing dari kedua rakaat tersebut membaca Al Faatihah dan surah lainnya, sehingga tidak duduk di antara keduanya sebagaimana pelaksanaan shalar biasa.

Diriwayatkan dari Ahmad (riwayat kedua): Berdiri lalu melaksanakan satu rakaat dengan membaca Al Faatihah dan surah lainnya, lalu duduk, kemudian berdiri lagi [untuk rakaat ketiga] dengan membaca Al Faatihah dan surah lainnya pada shalat Maghrib, atau melaksanakan dua rakaat berturut-turut pada shalat yang empat rakaat, yang pertamanya [dari dua rakaat ini] membaca Al Faatihah dan surah lainnya, lalu pada rakaat lainnya hanya membaca Al Faatihah.

Demikian yang dinukil oleh Shalih, Abu Daud, dan Al Atsram, dan inilah yang dilakukan oleh Masruq.

Abdullah bin Mas'ud berkata, "Apa yang dilakukan Masruq, itulah yang dilakukan."

Ini juga merupakan pendapat Sa'id bin Al Musayyab, ia meriwayatkan darinya, bahwa ia berkata kepada Az-Zuhri, "Shalat apa yang pada setiap rakaatnya duduk?" Sa'id berkata, "Shalat Maghrib, apabila mendapat satu rakaat darinya, karena rakaat yang ketiganya adalah akhir shalatnya, sehingga harus duduk sebagaimana yang tidak masbuq."

Al Atsram meriwayatkan dengan isnad dari Ibrahim, ia menuturkan, "Jundub dan Masruq masuk ke masjid, sementara orang-

orang telah melaksanakan shalat dua rakaat pada shalat Maghrib. Keduanya pun masuk shaf. Pada rakaat yang didapati bersama imam, Jundub membaca [yakni membaca surah lain selain Al Faatihah], sedangkan Masruq tidak. Setelah imam salam, keduanya berdiri, lalu Jundub membaca dan Masruq juga membaca, lalu Masruq duduk setelah dua rakaat, sementara Jundub berdiri.

Kemudian pada rakaat ketiga Masruq membaca sedangkan Jundub tidak. Setelah keduanya menyelesaikan shalat, mereka menghampiri Abdullah [Ibnu Mas'ud], lalu bertanya kepadanya dengan menceritakan kejadian tadi. Abdullah pun berkata, "Apa yang dilakukan Masruq, itulah yang dilakukan." Abdullah juga berkata, "Jika engkau mendapati satu rakaat pada shalat Maghrib, maka duduklah pada semua rakaatnya." Yang manapun yang diamalkan, maka insya Allah itu boleh. Oleh karena itu, Abdullah tidak mengingkari perbuatan (shalatnya) Jundub dan tidak menyuruhnya untuk mengulang shalatnya.

Pasal: Bila imam memisahkan mereka menjadi dua kelompok dalam shalat yang empat rakaat, lalu ia shalat tiga rakaat bersama kelompok pertama dan satu rakaat bersama kelompok kedua, atau satu rakaat bersama kelompok pertama dan tiga rakaat bersama kelompok ketiga, maka shalat tersebut sah, karena tidak ada syariat (peraturan) tentang kedua penantian seperti itu. Demikianlah yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i, hanya saja ia mengatakan untuk sujud sahwi. Namun sebenarnya tidak perlu sujud sahwi karena tidak ada yang terlupa dalam hal ini. Walaupun diperkirakan ada yang terlupa, tetap tidak perlu sujud sahwi, karena itu termasuk hal yang tidak membatalkan shalat, meskipun dengan sengaja.

Bila imam membagi mereka menjadi empat kelompok, lalu ia shalat satu rakaat bersama masing-masing kelompok, atau dibagi menjadi tiga kelompok lalu ia shalat dua rakaat bersama salah satu kelompok dan satu rakaat bersama masing-masing kelompok lainnya, maka shalat kelompok pertama dan kedua sah, karena keduanya bermakmum kepada orang yang shalatnya sah dan tidak ada sesuatu yang membatalkan shalat mereka, sedangkan shalatnya imam batal karena ia menanti kelompok yang ketiga, sebab hal ini tidak ada tuntunannya dari Nabi SAW, yaitu menambah penantian yang tidak

disyariatkan, sebagaimana halnya bila ia melakukannya tidak dalam kondisi takut [genting] tanpa membedakan antara dibutuhkan atau tidak dibutuhkan, karena ruskhshah berlaku sesuai tuntunan syariat.

Kemudian shalatnya kelompok ketiga dan keempat tidak sah, karena mereka bermakmum kepada orang yang shalatnya tidak batal, sehingga seperti orang yang dari awal shalatnya sudah batal. Jika kedua kelompok ini tidak mengetahui batalnya shalat imam, maka menurut Ibnu Hamid, "Shalat kedua kelompok ini tidak batal, karena hal tersebut tidak diketahui oleh mereka, sebagaimana halnya bila bermakmum kepada orang berhadats namun tidak diketahui oleh imam dan makmum."

Kemungkinan juga shalat kedua kelompok ini tidak sah, karena imam dan makmum sama-sama mengetahui adanya faktor yang membatalkan. Hanya saja, karena mereka tidak mengetahui hukumnya, maka status batal itu tidak menghalangi mereka, sebagaimana halnya bila imam dan makmum sama-sama mengetahui berhadatsnya imam, namun keduanya sama-sama tidak mengetahui bahwa hal itu membatalkan.

Sebagian sahabat Asy-Syafi'i mengatakan sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Hamid, dan sebagian lain berkata, "Shalat imam dan kedua kelompok makmum itu sah, karena kondisinya membutuhkan cara seperti itu, sehingga itu sama seperti membagi mereka menjadi dua kelompok."

Sebagian lain berkata, "Yang ditetapkan adalah, shalat mereka batal karena penantian pertama, sebab penantiannya itu melebihi penantian yang dilakukan oleh Rasulullah SAW yang tidak ditunjukkan oleh syariat."

Menurut kami tentang pandangan pertama: rukhshah ditetapkan oleh syariat, padahal syariat tidak menentukan cara ini.

Menurut kami tentang pandangan kedua: lamanya penantian tidak masalah, sebagaimana halnya bila kelompok kedua datang lambat dalam kondisi dibagi menjadi dua kelompok.

316. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila itu shalat Maghrib maka imam shalat satu rakaat bersama satu kelompok, lalu kelompok itu menyelesaikan sendiri-sendiri dua rakaat lainnya dengan membaca Al Faatihah. Kemudian imam shalat satu rakaat juga bersama kelompok kedua, lalu mereka menyelesaikan sendiri-sendiri dua rakaat lainnya dengan membaca Al Faatihah dan surah lainnya."

Demikian pendapat Malik, Al Auza'i, Sufyan, dan Asy-Syafi'i, dalam salah satu dari dua pendapatnya. Sementara pada pendapatnya yang lain Asy-Syafi'i berkata: Imam shalat satu rakaat bersama kelompok pertama dan dua rakaat bersama kelompok lainnya. Telah diriwayatkan dari Ali RA bahwa ia melakukan shalat seperti itu pada malam hari. Juga karena kelompok pertama telah mendapat keutamaan takbiratul ihram bersama imam dan lebih dulu melaksanakan, maka selayaknya kelompok kedua mendapat tambahan rakaat untuk menambahi kekurangan mereka sehingga setara dengan kelompok pertama.

Menurut kami: jika tidak ada cara lain dalam membagi keutamaan, maka kelompok pertama lebih berhak, karena dengan pembagian ini kelompok ini terpaksa meninggalkan bagian lain untuk kelompok kedua hingga salam bersama imam, sehingga semua shalat [yakni semua rakaat] kelompok kedua dalam status bermakmum, sedangkan kelompok pertama sebagian shalatnya dilakukan dalam status sendiri-sendiri. Namun, yang manapun yang dilakukan, boleh-boleh saja, sebagaimana yang telah kami kemukakan tadi.

Lalu, apakah kelompok pertama memisahkan diri dari imam ketika tasyahhud? Atau setelah imam berdiri untuk rakaat ketiga? Mengenai ini ada dua pandangan. Bila imam melaksanakan rakaat ketiga bersama kelompok kedua dan ia duduk untuk tasyahhud akhir, maka kelompok kedua berdiri dan tidak bertasyahhud bersamanya. Demikian yang dikatakan oleh Al Qadhi, karena saat itu bukan posisi untuk tasyahhud bagi kelompok ini. Beda halnya dalam shalat yang berjumlah empat rakaat.

Kemungkinan juga kelompok ini bertasyahhud bersama imam, karena kelompok ini akan mengqadha dua rakaat lainnya secara berturut-turut. Demikian menurut salah satu dari dua riwayat, sehingga menyebabkan shalat tiga rakaat dengan satu tasyahhud,

padahal ini tidak ada contohnya dalam shalat (fardhu). Berdasarkan kemungkinan ini, maka kelompok ini bertasyahhud bersama imam sebagai tasyahhud awal, kemudian berdiri, sama seperti dalam shalat yang berjumlah empat rakaat.

Pasal: Dianjurkan menyandang senjata ketika melaksanakan shalat Khauf. Ini berdasarkan firman Allah *Ta'ala*,

وَلْيَأْخُذُوٓا۟ أَسْلِحَتَهُمْ

"*Dan menyandang senjata.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 102).

Juga, karena tidak ada jaminan bahwa musuh tidak akan menyerang secara tiba-tiba, sebagaimana firman Allah *Ta'ala*,

وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَٰحِدَةً

"*Orang-orang kafir ingin supaya kamu lengah terhadap senjatamu dan harta bendamu, lalu mereka menyerbu kamu dengan sekaligus.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 102).

Dalam hal ini, yang dianjurkan adalah menyandang senjata untuk melindungi diri —seperti pedang dan pisau—, tidak memberatkan —seperti rompi (perisai dada)—, tidak menyulitkan untuk menyempurnakan sujud —seperti armor (lapisan baja pada kepala, di bawah topi atau helm)—, dan tidak membahayakan orang lain seperti tombak bila berada di tengah barisan, tapi bila berada di tepi barisan maka tidak makruh.

Juga tidak boleh membawa najis atau sesuatu yang bisa mengganggu salah satu rukun shalat, kecuali darurat, seperti takut kejatuhan bebatuan atau anak panah sehingga membawa pelindung.

Para sahabat kami berkata, "Tidak diharuskan membawa pedang." Ini juga merupakan pendapat Abu Hanifah, mayoritas ahli ilmu, dan salah satu pendapat Asy-Syafi'i. Sebab, bila diharuskan maka akan menjadi syarat shalat tersebut, sebagaimana halnya sutrah [pembatas shalat].

Lagipula, perintah membawa senjata adalah bentuk kasih sayang dan perlindungan kepada mereka, sehingga hal itu tidak wajib. Sebagaimana ketika Nabi SAW melarang puasa wishal karena kasihan terhadap mereka. Jadi, larangan ini bukanlah pengharaman.

Kemungkinan juga menyandang senjata adalah wajib.

Demikian yang dikatakan oleh Daud dan Asy-Syafi'i pada ucapan lainnya, sebab perintah itu mengindikasikan kewajiban karena disertai dengan sesuatu yang mengindikasikan kewajiban, yaitu firman Allah *Ta'ala*,

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓا۟ أَسْلِحَتَكُمْ

"*Dan tidak ada dosa atasmu meletakkan senjata-senjatamu, jika kamu mendapat sesuatu kesusahan karena hujan atau karena kamu memang sakit.*" (Qs. An-Nisaa' [4]: 102).

Tidak adanya dosa itu dengan syarat bila ada kesulitan, yang menunjukkan kewajiban menyandang senjata bila tidak ada kesulitan.

Adapun bila ada kesulitan karena hujan atau sakit, maka tidak wajib. Mengenai ini tidak ada perbedaan pendapat, karena nash yang menyatakan tidak berdosa telah sangat jelas.

Pasal: Boleh melakukan shalat Khauf dengan semua cara yang pernah dilakukan oleh Rasulullah SAW.

Ahmad berkata, "Setiap hadits yang diriwayatkan pada bab shalat Khauf boleh diamalkan."

Ia juga berkata, "Ada enam atau tujuh cara yang diriwayatkan mengenai hal tersebut, dan semuanya boleh."

Al Atsram berkata, "Aku katakan kepada Abu Abdillah, 'Engkau mengatakan tentang semua hadits [mengenai masalah ini], apakah setiap hadits ditempatkan pada tempatnya? Atau engkau memilih salah satunya?' Ia menjawab, 'Aku katakan bahwa siapa yang berpendapat dengan semuanya, maka itu baik. Adapun aku, memilih hadits Sahl'."[11]

Setelah jelas demikian, maka kami paparkan riwayat yang telah sampai kepada kami, bahwa Nabi SAW pernah melakukannya, dan dua diantaranya telah kami sebutkan, yaitu:

Pertama, riwayat yang disebutkan oleh Al Kharqi, yaitu hadits Sahl.

Kedua, hadits Ibnu Umar, yaitu yang dipilih oleh Abu Hanifah.

Ketiga, riwayat Abu Ayyasy Az-Zuraqi, tentang shalat Nabi SAW di Usfan, ia menuturkan, "Kami bersama Nabi SAW di Asfan,

---

[11] Telah dikemukakan pada nomor 11, pada masalah nomor 316.

sedangkan kaum musyrik saat itu dipimpin oleh Khalid bin Al Walid. Kami shalat Zhuhur, maka kaum musyrik berkata, 'Kita punya peluang untuk menyerang ketika mereka sedang shalat.' Lalu turunlah ayat qashar antara Zhuhur dan Ashar.

Ketika tiba waktu Ashar, Rasulullah SAW berdiri menghadap Kiblat, sementara kaum musyrik berada di hadapan beliau, lalu berdirilah satu shaff di belakang Rasulullah SAW, dan berdiri pula shaff lainnya di belakang shaff tersebut. Lalu Rasulullah SAW ruku dan mereka pun ruku semua. Lalu beliau sujud dan sujud pula shaff yang dibelakang beliau [shaff pertama], sedangkan shaff lainnya menjaga mereka.

Setelah beliau sujud dua kali bersama mereka dan mereka telah berdiri lagi, barulah shaff yang di belakang mereka [shaff kedua] sujud, kemudian shaff yang di belakang beliau [shaff pertama] mundur ke tempat shaff kedua, dan shaff belakang [shaff kedua] maju ke depan menempati shaff pertama. Kemudian Rasulullah SAW ruku dan mereka pun ruku semua. Kemudian beliau sujud, dan sujud pula shaff yang di belakang beliau, sementara shaff lainnya tetap berdiri menjaga mereka.

Setelah Rasulullah SAW duduk bersama shaff yang di belakangnya, barulah shaff yang belakang sujud, kemudian mereka semua duduk, lalu beliau salam bersama mereka. Beliau melakukan shalat seperti itu di Asfan dan pada bani Sulaim."[12] (HR. Abu Daud).

Jabir juga meriwayatkan seperti makna ini dari Nabi SAW. (HR. Muslim).[13]

Diriwayatkan dari Hudzaifah, bahwa ia menyuruh Sa'id bin Al Ash di Tharbusan, yaitu ketika ia bertanya kepada mereka, "Siapa yang pernah melaksanakan shalat Khauf bersama Rasulullah SAW?" Hudzaifah menjawab, "Aku." Ia lalu menyuruhnya melakukan shalat seperti itu. Ia berkata, 'Perintahkanlah kepara sahabatmu untuk berperang dan berbicara bila ada yang menyerang mereka, karena itu dihalalkan bagi mereka.'" (HR. Al Atsram dengan isnadnya)

Bila shaff pertama berjaga di shaff pertama dan shaff kedua berjaga di shaff kedua, atau shaff kedua tidak maju ke posisi shaff

---

[12] HR. Abu Daud (2/ج 1236), An-Nasa'i (3/177), dan Ahmad (4/59, 60). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[13] HR. Muslim (1/574) dan An-Nasa'i (3/175).

pertama, atau sebagian shaff berjaga dan sebagian lainnya sujud, maka semua itu boleh, karena maksudnya tercapai. Namun yang lebih utama adalah sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi SAW. Di antara syarat shalat ini adalah lokasi musuh yang berada di arah Kiblat, karena tidak mungkin mengawasi mereka di dalam shalat bila mereka tidak berada di arah Kiblat. Hendaknya tidak ada yang tersembunyi dari pengawasan mereka dan tidak dikhawatirkan terjadi penyergapan secara tiba-tiba atas mereka.

Pasal: Cara *keempat*: Imam shalat bersama setiap kelompok secara tersendiri hingga salam, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abu Bakrah, ia menuturkan, "Rasulullah SAW shalat Zhuhur dengan cara shalat Khauf, yang sebagian mereka membentuk shaff di belakang beliau, sementara sebagian lain menghadap ke arah musuh. Beliau shalat dua rakaat bersama mereka, lalu salam. Lalu kelompok yang telah shalat itu beranjak lalu berdiri di posisi teman-teman mereka [kelompok kedua], lalu mereka [kelompok kedua] datang, kemudian beliau shalat lagi dua rakaat bersama mereka, kemudian salam.

Jadi, Rasulullah SAW shalat empat rakaat, sedangkan para sahabatnya dua rakaat.[14] (HR. Abu Daud dan Al Atsram).

Cara ini baik dan bebannya kecil, tidak perlu memisahkan diri dari imam dan tidak perlu mengetahui cara shalatnya [karena dilakukan secara biasa]. Ini merupakan pendapat Al Hasan. Tidak ada kelebihan lainnya [dibanding shalat lainnya], kecuali shalat imam yang kedua itu adalah sebagai shalat nafilah yang mengimami makmum yang shalat fardhu.

Pasal: Cara *kelima*: Imam shalat dua rakaat bersama kelompok pertama tapi tidak langsung salam, lalu kelompok itu salam sendiri lalu beranjak dan tidak mengqadha apa-apa. Kemudian kelompok lainnya datang, lalu imam shalat lagi dua rakaat bersama kelompok ini, lalu salam, dan kelompok ini pun tidak mengqadha apa-apa.

---

[14] HR. Abu Daud (2/1248) dan An-Nasa'i (3/179) seperti itu, di dalamnya tidak terdapat redaksi, "*Khauf azh-zhuhr*" Al Albani berkata, "*Shahih.*"

Ini seperti cara sebelumnya, hanya saja imam tidak salam setelah dua rakaat pertama. Cara ini berdasarkan riwayat Jabir, ia menuturkan, "Kami datang bersama Rasulullah, ketika sampai di Dzat Ar-Riqa`... lalu dikemukakan haditsnya, ia berkata, 'Lalu diserukan shalat, kemudian beliau shalat dua rakaat bersama satu kelompok, lalu kelompok itu mundur, kemudian beliau shalat lagi dua rakaat bersama kelompok lainnya. Jadi, Rasulullah SAW shalat empat rakaat, sedangkan orang-orang dua rakaat-dua rakaat'."[15] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Al Qadhi menakwilkan ini: "Nabi SAW shalat bersama mereka seperti shalat hadir [bukan shalat safar], dan masing-masing kelompok mengqadha dua rakaat."

Penakwilan tersebut tampak rusak sekali, karena menyelisihi cara yang diriwayatkan dan menyelisihi perkataan Ahmad. Ia juga memprediksikannya kepada prediksi yang rusak. Riwayat tersebut menyebutkan bahwa beliau shalat dua rakaat bersama masing-masing kelompok dan tidak menyebutkan qadha, kemudian pada bagian akhir disebutkan, "Sedangkan orang-orang dua rakaat-dua rakaat."

Ahmad mengatakan, bahwa ada enam atau tujuh cara yang diriwayatkan, dan semuanya boleh. Tapi dengan penakwilan tadi, maka tidak menjadi enam dan lima, karena Ahmad berkata, "Setiap hadits yang diriwayatkan mengenai shalat Khauf adalah boleh [diamalkan]." Ini menyelisihi penakwilan tadi. Adapun rusaknya prediksi tadi, karena rasa takut [yakni kondisi genting] melahirkan peringanan shalat dan mengqasharnya, sebagaimana firman Allah *Ta'ala*,

فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟

"*Maka tidaklah mengapa kamu mengqashar shalat(mu), jika kamu takut diserang orang-orang kafir.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 101).

Namun, berdasarkan penakwilan tadi, yang dua rakaat itu justru menjadi empat rakaat, yaitu dengan menyempurnakan shalat yang boleh diqashar, padahal tidak ada khabar yang dinukil dari Nabi SAW yang menyebutkan bahwa beliau menyempurnakan shalat safar. Jadi, bagaimana bisa hal ini diprediksi menyempurnakannya dalam

---

[15] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih*-nya (5/147), Muslim (1/576), dan Ahmad (3/364).

kondisi yang menuntut keringanan?

Pasal: Cara *keenam*: Imam shalat satu rakaat dengan masing-masing kelompok, dan masing-masing kelompok tidak mengqadha apa-apa. Ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas, ia menuturkan, "Rasulullah SAW melakukan shalat Khauf di Dzu Qarad, sementara kaum musyrik berada di antara beliau dan arah Kiblat. Satu shaff berdiri di belakang beliau, sedangkan satu shaff lagi menghadap musuh. Beliau lalu shalat satu rakaat bersama mereka [kelompok pertama], lalu mereka [kelompok kedua] bergerak ke posisi mereka [kelompok pertama], lalu mereka [kelompok pertama] bergerak menuju posisi mereka [kelompok kedua], kemudian beliau shalat satu rakaat bersama mereka, kemudian salam bersama mereka. Jadi, Rasulullah SAW melakukan shalat dua rakaat, sedangkan mereka masing-masing-masing satu rakaat."[16] (HR. Al Atsram).

Diriwayatkan dari Hudzaifah, bahwa Nabi SAW shalat Khauf satu rakaat dengan mereka [kelompok pertama] dan satu rakaat lagi bersama mereka [kelompok kedua], dan mereka tidak mengqadha apa-apa."[17] (HR. Abu Daud).

Diriwayatkan juga seperti itu dari Zaid bin Tsabit dan Abu Hurairah.[18] (Semuanya diriwayatkan oleh Al Atsram).

Begitu juga yang dikatakan oleh Abu Daud di dalam *As-Sunan*, dan ini merupakan pendapat Ibnu Abbas dan Jabir, ia berkata, "Sesungguhnya shalat qashar dalam perang berjumlah satu rakaat."

Thawus, Mujahid, Al Hasan, Qatadah, dan Al Hakam berkata, "Yang mereka katakan adalah, 'Satu rakaat dalam kondisi sangat takut dengan isyarat'."

Ishaq berkata, "Dalam kondisi sangat genting, cukup satu rakaat dengan isyarat. Bila tidak dapat maka hanya satu sujud. Bila tidak dapat juga maka cukup takbiratul ihram, karena itu adalah dzikrullah."

Diriwayatkan dari Adh-Dhahhak, ia berkata, "Satu rakaat, dan bila tidak bisa maka bertakbir satu kali, kemanapun menghadapnya."

---

[16] HR. Al Bukhari (2/ح 942/Fath), An-Nasa'i (3/172), dan Ahmad (1/357).

[17] Telah dikemukakan pada nomor 17, masalah nomor 316.

[18] HR. Abu Daud (2/ح 1240), At-Tirmidzi (5/ح 3035), dan An-Nasa'i (3/173). Al Albani berkata, "*Shahih*."

Shalat ini tercakup dalam keumuman perkataan Ahmad yang membolehkan semua cara, karena ia menyebutkan enam cara, dan kami tidak mengetahui cara keenamnya selain ini, namun para sahabat kami mengingkari ini.

Al Qadhi berkata, "Kondisi takut tidak mempengaruhi jumlah rakaat." Ini juga merupakan pendapat mayoritas ahli ilmu, diantaranya: Ibnu Umar, An-Nakha'i, Ats-Tsauri, Malik, Asy-Syafi'i, serta Abu Hanifah dan para sahabatnya. Semua ahli ilmu dari kalangan ulama Anshar tidak membolehkan satu rakaat, namun ada di antara mereka yang membolehkan satu rakaat bila kondisi saat itu sedang sangat dahsyat (dalam peperangan).

Yang kami riwayatkan dari mereka tentang shalat Nabi SAW adalah, mayoritas mereka menyebutkan tidak kurang dari dua rakaat, sementara Ibnu Abbas tidak ikut dalam peperangan Nabi SAW, dan ia tidak mengetahui hal itu kecuali dari riwayat sahabat lainnya. Jadi, mengambil riwayat dari yang mengikuti shalat bersama Nabi SAW adalah lebih utama.

Pasal: Bila imam melakukan shalat Khauf bersama mereka dalam kondisi tidak takut [tidak genting], maka shalatnya dan shalat mereka rusak, karena shalat tersebut tidak lepas dari memisahkan diri dari imam tanpa udzur, tidak mengikuti imam pada tiga rukun shalat, atau shalatnya kurang sementara shalat imam sempurna. Semua itu merusak shalat, kecuali memisahkan diri dari imam tanpa udzur yang diperdebatkan. Bila shalat mereka rusak maka shalat imam juga rusak, karena ia shalat sebagai imam bagi orang yang shalatnya rusak. Tetapi bila imam shalat dua kali bersama mereka secara sempurna, maka shalatnya dan shalatnya kelompok pertama sah, sedangkan shalat yang kedua, maka ini berarti shalat fardhu dengan bermakmum kepada orang yang shalat nafilah, kami telah menjelaskan bolehnya hal ini.

317: Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika rasa takut meningkat dan mereka sedang bertempur, maka mereka shalat sambil berjalan atau berkendaraan, baik menghadap Kiblat maupun tidak, dengan berisyarat untuk takbiratul ihram ke arah Kiblat jika bisa, atau ke arah lainnya."

Adapun dalam kondisi sangat takut dan sedang menghunus pedang, maka mereka boleh melaksanakan shalat dengan cara apa saja yang memungkinkan, baik sambil berjalan maupun berkendaraan, dengan menghadap ke arah Kiblat jika memungkinkan. Berisyaratlah untuk ruku dan sujud sebisanya dengan menjadikan sujud lebih rendah dari ruku. Mereka juga boleh maju dan mundur, menebaskan pedang dan menusukkan tombak, mengejar dan berlari, dengan tidak menangguhkan shalat dari waktunya. Demikian perkataan mayoritas ahli ilmu.

Abu Hanifah dan Ibnu Abi Laila, "Tidak boleh shalat sambil menghunus pedang dan berjalan, karena Nabi SAW tidak shalat pada perang Khandaq dan mengakhirkan shalat. Juga karena apa yang bisa menghalangi shalat dalam kondisi tidak sangat genting, bisa juga menghalanginya, seperti hadats dan teriakan."

Asy-Syafi'i berkata, "Boleh shalat [seperti itu], akan tetapi bila disertai dengan menusuk, memukul [menyabetkan pedang], berjalan, atau melakukan hal-hal yang membutuhkan waktu lama, maka shalatnya batal, karena itu termasuk hal-hal yang membatalkan shalat sebagaimana hadats."

Menurut kami: dalilnya adalah firman Allah *Ta'ala*,

فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا

"*Jika kamu dalam keadaan takut (bahaya), maka shalatlah sambil berjalan atau berkendaraan.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 239).

Ibnu Umar berkata,

فَإِنْ كَانَ خَوْفٌ هُوَ أَشَدَّ مِنْ ذَلِكَ، صَلَّوْا رِجَالًا قِيَامًا عَلَى أَقْدَامِهِمْ، أَوْ رُكْبَانًا مُسْتَقْبِلِي الْقِبْلَةِ أَوْ غَيْرَ مُسْتَقْبِلِيهَا.

"Jika rasa takut lebih dari itu, maka shalatlah sambil berjalan dan berdiri di atas kaki mereka atau berkendaraan, dengan menghadap

ke arah Kiblat atau tidak menghadap ke arahnya."[19] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Ia meriwayatkan ini dari Nabi SAW. Juga karena Nabi SAW melaksanakan shalat bersama para sahabatnya dalam kondisi tidak sangat takut, lalu memerintahkan mereka ke arah musuh, kemudian mereka kembali untuk mengqadha sisa shalat mereka. Itu adalah berjalan kaki yang banyak dan perbuatan yang lama serta membelakangi Kiblat, beliau membolehkan itu karena rasa takut yang tidak sangat, maka untuk rasa takut yang sangat, lebih boleh lagi.

Anehnya, Abu Hanifah memilih cara ini dan tidak memilih yang lain yang mencakup gerakan lain di tengah shalat, ia mengemukakan tapi tidak memilihnya, padahal mungkinkan shalat dengan cara yang tidak seperti itu, kemudian ia melarang melakukan cara lain dalam kondisi yang tidak bisa dilakukan kecuali dengan cara itu, padahal yang sebaliknya lebih utama, apalagi dikuatkan oleh nash Allah *Ta'ala* yang memberikan rukhshah untuk kondisi tersebut.

Juga karena sedang dalam tugas, maka thaharahnya sah, sebab tidak boleh melewatkan waktu shalat seperti halnya orang sakit.

Sementara itu, Asy-Syafi'i memberikan rukhshah, bahwa itu adalah perbuatan yang dibolehkan karena kondisi takut, sehingga tidak membatalkan shalat, seperti: membelakangi kiblat, menunggang kendaraan, dan berisyarat.

Selain itu, dalam kondisi harus melakukan banyak perbuatan, tidak akan terlepas tiga kemungkinan (yaitu): (1) menangguhkan shalat hingga keluar dari waktunya. Mengenai hal ini tidak ada perbedaan pendapat di antara kami tentang keharamannya. (2) meninggalkan pertempuran. Jika ini dilakukan maka ia bisa binasa, padahal Allah *Ta'ala* berfirman,

وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ

"*Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan*" (Qs. Al Baqarah [2]: 195)

Kaum muslim telah sepakat bahwa ia tidak boleh melakukan itu [yakni membiarkan perang sehingga dirinya menjadi korban tanpa perlawanan]. (3) melakukan banyak perbuatan untuk menghadapi

---

[19] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih*-nya (6/38), Muslim (1/574), dan Malik di dalam *Al Muwaththa`* (1/184).

lawan, dan ini dibolehkan berdasarkan ijma. Jadi, jelaslah perbuatannya dan shalatnya sah. Nyata pula tidak tepatnya alasan yang menyebutkan bahwa melakukan banyak perbuatan dan banyak berjalan, melompat, berlari atau lainnya dapat membatalkan shalat.

Kemudian tentang penangguhan shalat ketika perang Khandaq, Abu Sa'id meriwayatkan, "Itu terjadi sebelum turun perintah shalat Khauf." Kemungkinan beliau disibukkan oleh kaum musyrik sehingga lupa shalat, dan telah dinukil khabar yang menunjukkan hal ini. Kami pun telah menyebutkannya pada bagian terdahulu, bahwa Nabi SAW dan para sahabatnya tidak sedang dalam pertempuran yang menuntut terputusnya shalat.

Adapun teriakan dan hadats, mereka tidak diharuskan, dan memungkinkan bagi mereka untuk tayamum. Sesuatu yang membatalkan tidak selalu menjadi pembatal bila ada udzur, seperti halnya keluarnya najis dari wanita mustahadhah atau orang yang menderita penyakit beser.

Jika lari dari musuh dengan cara lari yang dibolehkan, atau menghindari banjir, atau binatang buas, atau kebakaran yang hanya dapat dihindari dengan cara lari, maka ia boleh melakukan shalat seperti cara shalat dalam kondisi sangat Khauf [sangat genting], baik karena khawatir dengan keselamatan jiwanya, hartanya, maupun keluarganya. Atau tawanan yang mengkhawatirkan keselamatan dirinya bila melakukan shalat, dan orang yang sedang bersembunyi di suatu tempat, keduanya boleh shalat dengan cara yang memungkinkan. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad tentang tawanan.

Bila orang yang bersembunyi itu duduk dan tidak memungkinkan berdiri, atau berbaring yang tidak memungkinkan duduk serta bergerak, maka ia shalat dengan posisinya itu. Demikian yang dikatakan oleh Muhammad bin Al Hasan.

Sementara itu, Asy-Syafi'i berkata, "Ia shalat dan mengulangi."

Namun itu tidak benar, karena ia dalam kondisi takut, sehingga ia boleh shalat sebisanya dan tidak diharuskan mengulang sebagaimana yang lari, dan untuk kasus ini tidak ada perbedaan antara hadir dan safar, karena yang menyebabkan boleh adalah takut binasa, dan kedua alasan tersebut sama.

Jika memungkinkan selamat tanpa cara itu, misalnya orang yang lari dari banjir dengan cara mendaki bukit, dan orang yang takut dengan musuh dengan cara masuk ke dalam benteng yang aman dari kejaran musuh dan terlepas dari incaran bahaya, maka ia shalat di tempat tersebut, kemudian keluar dan tidak lagi berhak melakukan shalat dengan cara shalat dalam kondisi sangat takut, karena cara ini hanya untuk kondisi yang sangat darurat [sangat genting],

Pasal: Orang yang bermaksiat karena melarikan diri, seperti orang yang lari dari hak yang dituntutkan kepadanya, perampok di perjalanan, pencopet, dan pencuri.

Mereka tidak berhak melakukan shalat Khauf, karena shalat ini adalah rukhshah yang ditetapkan untuk melindungi diri dalam kondisi yang dibolehkan, maka tidak berlaku untuk kondisi maksiat, sebagaimana halnya rukhshah perjalanan [hanya berlaku untuk perjalanan yang mubah].

Pasal: Para sahabat kami berkata, "Boleh melakukan shalat Khauf dalam kondisi sangat takut, yang dilakukan secara berjamaah, baik sambil berjalan maupun berkendaraan."

Kemungkinan juga tidak boleh. Demikian pendapat Abu Hanifah, karena dalam kondisi itu mereka perlu maju dan mundur, bahkan mungkin mereka maju ke depan melewati imam dan tidak lagi bisa mengikuti imam.

Para sahabat kami berdalih bahwa itu kondisi yang dibolehkan untuk melakukan shalat secara sendiri-sendiri, maka boleh juga dilakukan secara berjamaah, seperti menaiki perahu, dan untuk kondisi ini dimaafkan bila maju melewati imam karena itu kebutuhan, sebagaimana dimaafkannya melakukan banyak gerakan.

Bagi yang berpendapat dengan pendapat pertama, dikatakan bahwa dimaafkannya hal itu tidak pasti kecuali berdasarkan nash atau makna nash, namun ternyata keduanya tidak ada, dan ini tidak masuk dalam kategori banyak gerakan, karena banyaknya gerakan tidak dikhususkan pada imamah, akan tetapi untuk kondisi shalat sendiri-sendiri namun dalam status bermakmum. Jadi, (banyaknya gerakan) dalam shalat sendiri-sendiri tidak berpengaruh (pada keabsahannya). Hal ini berbeda dengan tindakan melewati posisi imam.

Pasal: Bila mereka melakukan shalat Khauf karena mengira ada musuh namun ternyata tidak ada musuh, atau ternyata ada musuh namun jaraknya tidak memungkinkan untuk mencapai mereka, maka mereka hendaknya mengulang shalat, baik yang mereka lakukan itu dengan cara shalat dalam kondisi sangat takut [sangat genting] maupun cara lainnya, baik dugaan mereka berdasarkan khabar yang *tsiqah* karena melihat gerombolan hitam, maupun sebab-sebab lainnya, karena dengan begitu mereka telah meninggalkan kewajiban shalat yang mereka duga kewajiban tersebut telah gugur.

Mereka harus mengulang shalat, sebagaimana halnya bila orang yang berwudhu tidak membasuh kakinya dan hanya mengusap khuffnya karena mengira itu cukup, lalu ia shalat, tapi kemudian diketahui bahwa khufnya robek. Sebagaimana halnya bila orang yang berhadats menduga masih punya wudhu lalu shalat. Kemungkinan juga tidak diharuskan mengulang jika ternyata musuh berada dalam jarak yang memungkinkan untuk menyerbu, karena sebabnya adalah rasa takut dan itu memang ada, hanya saja tidak tampak.

318. Dia berkata, "Orang yang merasa aman ketika sedang shalat, maka ia menyempurnakan shalat dengan cara shalat orang yang merasa aman. Bila orang yang semula merasa aman lalu muncul rasa takut, maka ia menyempurnakan shalat dengan cara shalatnya orang yang merasa takut."

Penjelasan: Bila melakukan sebagian shalat dalam kondisi sangat takut dengan melewatkan sebagian kewajibannya, seperti menghadap Kiblat, lalu merasa aman di tengah shalat, maka ia menyempurnakannya dengan melengkapi kewajiban-kewajibannya. Bila sedang mengendarai kendaraan dengan tidak menghadap ke arah Kiblat, maka ia turun lalu menghadap ke arah Kiblat. Bila sedang berjalan, maka ia berhenti lalu menghadap ke arah Kiblat dan melanjutkan shalatnya, karena shalat yang telah dilakukan sebelum merasa aman tetap sah, sehingga boleh melanjutkannya [dengan cara shalat orang yang merasa aman]. Sebagaimana halnya bila tidak ada kewajiban shalat yang dilewatkan.

Bila tidak menghadap Kiblat ketika turun [dari tunggangan], atau meninggalkan sebagian kewajiban setelah merasa aman, maka

shalatnya rusak. Bila memulai shalat dengan rasa aman dan menyempurnakan syarat dan wajibnya, lalu muncul rasa sangat takut, maka ia menyempurnakannya dengan cara yang diperlukan. Misalnya: ia sedang shalat sambil berdiri di atas tanah dan menghadap kiblat, lalu ia merasa perlu menunggangi kendaraan dan membelakangi Kiblat, maka ia menyempurnakan shalatnya dengan cara yang diperlukannya itu, juga sambil menombak, menebaskan pedang, dan sebagainya, karena ia memang masuk ke dalam kondisi tersebut, dan shalatnya tetap dilanjutkan.

Diceritakan dari Asy-Syafi'i, bahwa bila merasa aman, maka ia turun lalu melanjutkan shalatnya. Sedangkan bila ia merasa takut maka ia naik [kendaraan] dan memulai lagi, karena menaiki kendaraan adalah membutuhkan perbuatan (gerakan) yang banyak. Namun pendapat ini tidak tepat, karena menaiki kendaraan adakalanya sangat mudah dan sebentar. Oleh karena itu, yang seperti ini untuk kondisi aman saja tidak membatalkan, maka apalagi untuk kondisi takut, pasti lebih tidak membatalkan, sebagaimana turun dari kendaraan! Lagipula, itu merupakan perbuatan yang dibolehkan bila diperlukan, sehingga tidak menghalangi sahnya shalat, sebagaimana lari.

كتاب صلاة الكسوف

KITAB SHALAT KUSUF (SHALAT GERHANA)

Tentang Kusuf (gerhana matahari) dan Khusuf (gerhana bulan) telah disebutkan dalam sejumlah khabar, dan yang disebutkan di dalam Al Qur`an menggunakan lafazh Khusuf.

319. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Bila terjadi gerhana matahari atau gerhana bulan maka orang-orang hendaknya segera melaksanakan shalat. Bila mau maka boleh secara berjamaah, dan boleh juga sendiri-sendiri."

Shalat Kusuf ditetapkan oleh Sunnah Rasulullah SAW sebagaimana yang akan kami paparkan. Tentang disyariatkannya shalat Kusuf (shalat gerhana matahari), kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat di kalangan ahli ilmu, dan mayoritas mereka berpendapat bahwa shalat Khusuf (shalat gerhana bulan) juga disyariatkan. Ibnu Abbas juga pernah melakukannya. Demikian yang dikatakan oleh Atha`, Al Hasan, An-Nakha'i, Asy-Syafi'i, dan Ishak.

Sementara itu, Malik berkata, "Tidak ada Sunnah shalat gerhana bulan."

Ibnu Abdil Barr menceritakan darinya dan dari Abu Hanifah, bahwa keduanya berkata, "Orang-orang melaksanakan shalat gerhana bulan sendiri-sendiri, masing-masing dua rakaat, dan tidak dilaksanakan secara berjamaah, karena keluarnya mereka untuk melaksanakannya secara berjamaah menyulitkan mereka."

Menurut kami: Nabi SAW telah bersabda,

إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللهِ لاَ يَخْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ، وَلاَ لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فَصَلُّوا .

"Sesungguhnya matahari dan bulan adalah dua tanda di antara tanda-tanda kekuasaan Allah. Keduanya tidak terjadi gerhana

karena kematian seseorang dan tidak pula karena hidupnya seseorang. Apabila kalian melihatnya [yakni terjadi gerhana] maka shalatlah."[1] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Beliau memerintahkan shalat untuk keduanya [gerhana matahari dan gerhana bulan] dengan satu perintah. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa ia pernah melaksanakan shalat gerhana bulan dua rakaat bagi warga Bashrah, dan ia berkata, "Aku melaksanakan shalat ini karena aku pernah melihat Rasulullah SAW melaksanakannya."[2]

Juga karena gerhana bulan adalah salah satu jenis gerhana, sehingga menyerupai gerhana matahari. Di-sunnah-kan pelaksanaan nya secara berjama'ah dan sendiri-sendiri, demikian yang dikatakan oleh Malik dan Asy-Syafi'i.

Diceritakan dari Ats-Tsauri, ia berkata, "Bila imam melaksanakannya maka shalatlah kalian bersamanya, dan bila imam tidak melaksanakannya maka kalian tidak perlu melaksanakannya."

Menurut kami: sabda beliau, "*Apabila kalian melihatnya [yakni terjadi gerhana] maka shalatlah,*" maksudnya adalah karena ini adalah shalat nafilah, maka boleh dilaksanakan secara sendiri-sendiri sebagaimana shalat-shalat nafilah lainnya. Dengan begitu, bila dilakukan secara berjamaah maka lebih utama, karena Nabi SAW melaksanakannya secara berjamaah, dan Sunnah-nya dilaksanakan di masjid karena Nabi SAW melaksanakannya di masjid.

Aisyah menuturkan,

خَسَفَتْ الشَّمْسُ فِي حَيَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَخَرَجَ إِلَى الْمَسْجِدِ فَصَفَّ النَّاسُ وَرَاءَهُ

"Pernah terjadi gerhana matahari pada masa hidup Rasulullah SAW, beliau pergi ke masjid, lalu orang-orang membuat shaff di belakang beliau."[3] (HR. Al Bukhari).

Juga karena waktu gerhana itu sempit, bila berangkat ke mushalla [lapangan terbuka untuk shalat] kemungkinan gerhananya

---

[1] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/42, 49), Muslim (2/619), Ibnu Majah (1/ح 1263), dan Ahmad (1/298, 358).

[2] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/338).

[3] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/43), Muslim (2/619), Abu Daud (1/ح 1180), Ibnu Majah (1/ح 1263) dengan lafazh كسفت, dan Ahmad (6/78).

sudah berlalu sebelum pelaksanaan shalat. Shalat ini disyariatkan baik ketika hadir [tidak safar] maupun ketika safar, baik dengan seizin imam [pimpinan] maupun tidak.

Abu Bakar berkata, "Shalat ini seperti halnya shalat Id. Ada dua riwayat mengenai ini."

Menurut kami: dalilnya adalah sabda Nabi SAW, "*Apabila kalian melihatnya [yakni terjadi gerhana] maka shalatlah.*" Ini adalah shalat nafilah, maka menyerupai shalat-shalat nafilah lainnya, sehingga disyariatkan pula bagi kaum wanita, karena Aisyah dan Asma juga melaksanakannya bersama Rasulullah SAW. (HR. Al Bukhari).[4]

Untuk pelaksanaannya di-Sunnah-kan untuk diserukan, "*Ash-shallaatu jaami'ah,*" berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Abdullah bin Umar, ia menuturkan, "Ketika terjadi gerhana matahari pada masa Rasulullah SAW, diserukan, '*Ash-shallaatu jaami'ah*'."[*] (HR. *Muttafaq 'Alaih*). Tidak di-Sunnah-kan adzan dan iqamah, karena Nabi SAW melaksanakannya tanpa adzan dan iqamah. Juga karena shalat ini tidak termasuk shalat yang lima, sehingga menyerupai shalat nafilah lainnya.

320. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Pada rakaat pertama membaca Al Faatihah dan surah yang panjang dengan mengeraskan bacaan, kemudian ruku dan memanjangkan ruku, lalu bangkit dari ruku, kemudian memanjangkan berdiri tapi lebih pendek dari berdiri yang pertama, kemudian ruku lagi dan memanjangkan ruku namun lebih pendek dari ruku yang pertama, kemudian sujud lama dua kali. Setelah kembali berdiri melakukan seperti pada rakaat pertama, sehingga semuanya menjadi empat ruku dan empat sujud, kemudian tasyahhud lalu salam."

Penjelasan: Yang dianjurkan dalam shalat gerhana adalah shalat dua rakaat yang diawali dengan takbiratul ihram, lalu membaca doa istiftah dan ta'awwudz, lalu membaca Al Faatihah dan surah Al

---

[4] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/46, 47), Muslim (2/624), dan Ahmad (6/345).

[*] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/45), Muslim (2/627, 628), dan Ahmad (2/175, 220).

Baqarah atau yang panjangnya setara dengan itu, kemudian ruku lalu bertasbih kepada Allah *Ta'ala* sekitar seratus kali, kemudian bangkit dari ruku sambil mengucapkan, "*Sami'allaahu liman hamidah, rabbanaa wa lakal hamd,*" kemudian membaca Al Faatihah dan surah Aali 'Imraan atau yang setara dengan itu, kemudian ruku yang lamanya sekitar dua pertiga ruku yang pertama, kemudian bangkit dari ruku dan ber-*tasmi'* dan ber-*tahmid* [mengucapkan, "*Sami'allaahu liman hamidah, rabbanaa wa lakal hamd,*"] kemudian sujud dua kali dengan memanjangkan masing-masing sujud.

Kemudian berdiri lagi untuk rakaat kedua, lalu membaca Al Faatihah dan surah An-Nisaa', kemudian ruku dan bertasbih yang lamanya sekitar dua pertiga dari ruku kedua, kemudian bangkit dari ruku, lalu membaca Al Faatihah dan surah Al Maa'idah, kemudian ruku dan memanjangkan ruku tapi lebih pendek dari yang sebelumnya, kemudian bangkit dari ruku sambil ber-*tami'* dan ber-*tahmid*, kemudian sujud lagi dua kali dengan memanjangkan sujud, sehingga semuanya adalah dua rakaat, yang pada masing-masing rakaatnya ada dua berdiri, dua bacaan, dua ruku dan dua sujud.

Bacaan dalam shalat ini dibaca dengan keras, baik pada malam hari maupun siang hari. Tentang kadar bacaan ini tidak dinukil dari Ahmad, namun yang dinukil darinya menyatakan bahwa yang pertama lebih panjang daripada yang kedua. Kadar ini berasal dari hadits Ibnu Abbas, "Nabi SAW berdiri lama sekali sekitar bacaan surah Al Baqarah."[5] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Disebutkan dalam hadits Aisyah, "Aku memperkirakan bacaan Rasulullah SAW, lalu aku tahu bahwa pada rakaat pertama beliau membaca surah Al Baqarah, dan yang kedua beliau membaca surah Aali 'Imraan."[6]

Demikian juga yang dikatakan oleh Malik dan Asy-Syafi'i, hanya saja keduanya berkata, "Tidak memanjangkan sujud." Demikian yang dituturkan oleh Ibnu Al Mundzir dari keduanya, karena hal ini tidak ada nukilannya. Keduanya juga berkata, "Tidak mengeraskan bacaan dalam shalat gerhana matahari, dan mengeraskan bacaan dalam shalat gerhana bulan." Hal ini disepakati oleh Abu

---

[5] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/45, 46), Muslim (2/626), Abu Daud (1/1189), dan An-Nasa'i (3/146, 147, 148).

[6] HR. Abu Daud (1/ج 1187). Al Albani berkata, "*Hasan.*"

Hanifah berdasarkan ucapan Aisyah, "Aku memperkirakan bacaan Rasulullah SAW."

Seandainya beliau mengeraskan bacaan, tentu tidak menimbulkan dugaan dan perkiraan. Demikian pula yang dikatakan oleh Ibnu Abbas, "Beliau berdiri lama sekali sekitar bacaan surah Al Baqarah."

Samurah meriwayatkan, "Nabi SAW melaksanakan shalat gerhana matahari, namun aku tidak mendengar suara beliau."[7]

At-Tirmidzi berkata, "Ini hadits *hasan shahih*."

Juga karena shalat gerhana matahari adalah shalat siang hari sehingga bacaannya tidak dinyaringkan sebagaimana shalat Zhuhur.

Abu Hanifah berkata, "Shalat dua rakaat seperti shalat tathawwu'."

Berdasarkan riwayat An-Nu'man bin Basyir, ia menuturkan, "Ketika terjadi gerhana matahari pada masa Rasulullah SAW, beliau keluar lalu melaksanakan shalat dua rakaat, kemudian salam. Beliau shalat dua rakaat kemudian salam, hingga matahari terang kembali."[8]

Diriwayatkan oleh Ahmad dari Abdul Wahhab Ats-Tsaqafi, dari Ayyub, dari Abu Qilabah, dari An-Nu'man. Qabishah meriwayatkan bahwa Nabi SAW bersabda,

فَإِذَا رَأَيْتُمُوهَا فَصَلُّوا كَأَحْدَثِ صَلَاةٍ صَلَّيْتُمُوهَا مِنَ الْمَكْتُوبَةِ.

"*Apabila kalian melihatnya [yakni gerhana] maka shalatlah kalian sebagaimana shalat fardhu yang baru kalian lakukan.*"[9]

Menurut kami: Abdullah bin Amru mengatakan tentang cara shalat Rasulullah SAW ketika gerhana, diantaranya ia menyebutkan, "Kemudian sujud dan hampir tidak bangkit"[10] (HR. Abu Daud).

---

[7] HR. Abu Daud (1/ح 1184), At-Tirmidzi (2/562), Ibnu Majah (1/ح 1264), An-Nasa'i (3/148, 149), dan Ahmad (5/14, 16, 19, 23). Al Albani dan Ahmad Syakir menilainya *dha'if*.

[8] HR. Abu Daud (1/ح 1193) dengan lafazh: ويسأل عنها sebagai ganti redaksi: ويسلم, Ibnu Majah (1/ح 1262), An-Nasa'i (3/132), Ahmad (4/267, 269). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

[9] HR. Abu Daud (1/ح 1185) dan Ahmad (5/60, 61). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

[10] HR. Abu Daud (1/ح 1194). Al Albani berkata, "*Shahih*, namun menyebutkan ruku dua kali sebagaimana di dalam *Ash-Shahihain*.", An-Nasa'i (3/129, 130), Ahmad (2/159).

Dalam hadits Aisyah disebutkan, "Kemudian beliau sujud lama sekali, kemudian berdiri lama sekali namun lebih pendek dari berdiri yang pertama. Kemudian ruku lama sekali namun lebih pendek dari ruku yang pertama. Kemudian beliau sujud lama sekali namun lebih pendek dari sujud yang pertama."[11] (HR. Al Bukhari).

Tidak disebutkannya hal ini dalam suatu hadits tidak menghalangi pensyariatannya, karena telah dipastikan dari Nabi SAW. Adapun tentang nyaringnya bacaan, telah diriwayatkan dari Ali RA dan dilakukan oleh Abdullah bin Yazid dengan dihadiri oleh Al Bara` bin Azib dan Zaid bin Arqam. Demikian yang dikatakan oleh Abu Yusuf, Ishak, dan Ibnu Al Mundzir.

Aisyah meriwayatkan bahwa Nabi SAW mengeraskan bacaan dalam shalat gerhana.[12] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Diriwayatkan dari Urwah, dari Aisyah bahwa Nabi SAW melaksanakan shalat gerhana dan beliau mengeraskan bacaannya.[13]

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan shahih*." Juga karena shalat ini adalah shalat nafilah yang disyariatkan dengan berjamaah, maka di antara Sunnah-nya adalah mengeraskan bacaan seperti halnya shalat Istisqa, shalat Id, dan shalat Tarawih.

Adapun ucapan Aisyah RA, "Aku memperkirakan bacaan beliau," di dalam sanadnya ada catatan, karena hadits ini dari riwayat Ibnu Ishak. Juga dimungkinkan Aisyah mendengar suara beliau namun tidak jelas lantaran jauh. Atau beliau membaca tidak dari awal Al Qur`an namun setara dengan surah Al Baqarah. Sementara hadits yang kami kemukakan adalah hadits *shahih*, lalu bagaimana mungkin dihadapkan dengan riwayat seperti ini?

Tentang hadits Samurah, boleh jadi ia tidak mendengar bacaan beliau karena jauh, karena di dalam haditsnya disebutkan, "Aku berangkat ke masjid, namun beliau tidak tampak," yakni karena banyaknya jamaah. Demikian yang dikatakan oleh Al Khaththabi. Orang yang kondisinya seperti itu tidak mungkin dapat mencapai tempat yang bisa mendengar bacaan beliau. Kemudian, pernyataan tidak nyaringnya bacaan itu sangat tidak mungkin karena banyak hal

---

[11] Telah dikemukakan pada masalah nomor 319 (no. 3).

[12] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/49) dan Muslim (2/62).

[13] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/49), Muslim (2/62), Abu Daud (1/1188) seperti itu, At-Tirmidzi (2/563), dan Ahmad (6/65).

tadi, sehingga tidak sepantasnya meninggalkan hadits *shahih* hanya karena persepsi ini. Adapun qiyas, mereka bertolak belakang dengan shalat Jum'at, shalat Id, dan shalat Istisqa, maka mengqiyaskan shalat gerhana dengan shalat-shalat ini lebih tepat daripada mengqiyaskannya dengan shalat Zhuhur karena jauh dari kemiripan.

Adapun dalil tentang cara shalatnya, Aisyah meriwayatkan, ia menuturkan, "Pernah terjadi gerhana matahari pada masa hidup Rasulullah SAW, Rasulullah SAW keluar ke masjid, kemudian berdiri dan bertakbir, sementara orang-orang membuat shaff di belakang beliau. Rasulullah SAW lalu membaca bacaan yang panjang, kemudian bertakbir, lalu ruku lama sekali, kemudian mengangkat kepalanya [bangkit dari ruku] sambil mengucapkan, '*Sami'allaahu liman hamidah, rabbanaa wa lakal hamd*', kemudian berdiri lalu membaca bacaan yang panjang namun lebih pendek dari bacaan yang pertama. Kemudian bertakbir lalu ruku lama sekali namun lebih pendek dari ruku yang pertama, kemudian beliau mengucapkan, '*Sami'allaahu liman hamidah, rabbanaa wa lakal hamd,*' kemudian sujud. Kemudian pada rakaat kedua beliau melakukan seperti itu juga hingga semuanya empat ruku dan empat sujud, dan matahari telah terang kembali sebelum beliau selesai."[14]

Diriwayatkan juga dari Ibnu Abbas seperti itu, di dalamnya disebutkan bahwa beliau berdiri lama sekali, sekitar bacaan surah Al Baqarah.[15] (Kedua hadits ini riwayat *Muttafaq 'Alaih*). Dikarenakan shalat ini disyariatkan untuk berkumpul, maka berbeda dengan shalat-shalat nafilah lainnya seperti shalat dua hari raya dan Istisqa.

Adapun hadits-hadits mereka, tidak dipakai dan tidak diamalkan sesuai dengan kesepakatan kami, karena mereka berkata, "Shalat dua rakaat" sementara hadits An-Nu'man diantaranya menyebutkan, "Shalat dua rakaat kemudian dua rakaat hingga matahari terang kembali." Sedangkan hadits Qabishah statusnya *mursal*. Kemudian diprediksikan bahwa beliau shalat dua rakaat yang pada setiap rakaatnya dua ruku. Kalaupun dianggap kontradiktif, tentu mengambil hadits-hadits kami lebih utama karena keshahihan dan kemasyhurannya serta sepakatnya para imam tentang keshahihannya dan pengambilannya serta cakupannya akan tambahan, karena

---

[14] Telah dikemukakan pada masalah nomor 319 (no. 5).
[15] Telah dikemukakan pada masalah nomor 320 (no. 3).

tambahan dari orang *tsiqah* bisa diterima.

Selain itu, shalat ini adalah shalat nafilah yang tidak seperti biasanya, karena di dalam riwayat dari Urwah dikatakan (kepadanya), "Sesungguhnya saudaramu telah melaksanakan shalat dua rakaat." Ia lalu berkata, "Ia telah menyalahi Sunnah."[16]

Pasal: Apa pun yang dibaca maka itu boleh, baik bacaan panjang maupun pendek.

Diriwayatkan dari Aisyah, bahwa Rasulullah SAW pernah melaksanakan shalat gerhana matahari dan bulan dengan empat ruku dan empat sujud. Pada rakaat pertama beliau membaca surah Al 'Ankabut dan Ar-Ruum, lalu pada rakaat kedua membaca surah Yaasiin." (HR. Ad-Daraquthni).[17]

Pasal: Tidak ada khabar yang sampai kepada kami dari Ahmad yang menyebutkan bahwa pada pelaksanaan shalat ini ada khutbah. Para sahabat kami juga menyatakan tidak ada khutbah padanya. Ini juga merupakan pendapat Malik dan ulama madzhab Hanafi.

Sementara itu Asy-Syafi'i berkata, "Berkhutbah seperti dua khutbah Jum'at, berdasarkan dalil yang diriwayatkan oleh Aisyah, bahwa ketika Nabi SAW selesai shalat, matahari telah terang kembali, lalu beliau berkhutbah kepada orang-orang, beliau memanjatkan puja dan puji kepada Allah, kemudian bersabda,

إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللهِ، لاَ يَخْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلاَ لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فَادْعُوا اللهَ، وَكَبِّرُوا وَصَلُّوا، وَتَصَدَّقُوا، —ثُمَّ قَالَ— يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ، وَاللهِ مَا مِنْ أَحَدٍ أَغْيَرُ مِنَ اللهِ أَنْ يَزْنِيَ عَبْدُهُ، أَوْ تَزْنِيَ أَمَتُهُ، يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ وَاللهِ لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ، لَضَحِكْتُمْ قَلِيلاً وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا.

---

[16] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/44) dan Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/322).

[17] HR. Ad-Daraquthni (2/64).

'Sesungguhnya matahari dan bulan adalah dua tanda di antara tanda-tanda kekuasaan Allah. Keduanya tidak terjadi gerhana karena kematian seseorang dan tidak pula karena hidupnya seseorang. Apabila kalian melihatnya [yakni terjadi gerhana] maka berdoalah kepada Allah, bertakbirlah, shalatlah, dan bersedekahlah.' Beliau kemudian bersabda lagi, *'Wahai umat Muhammad. Demi Allah, tidak ada seorang pun yang lebih cemburu daripada Allah bila hamba-Nya yang laki-laki atau yang perempuan berzina. Wahai umat Muhammad. Seandainya kalian mengetahui apa yang aku ketahui, niscaya kalian akan sedikit tertawa dan banyak menangis'*." (HR. *Muttafaq 'Alaih*).[18]

Menurut kami: pada khabar ini, Nabi SAW memerintahkan mereka supaya shalat, berdoa, bertakbir, dan bersedekah, beliau tidak memerintahkan berkhutbah. Seandainya khutbah itu Sunnah, tentu beliau memerintahkannya. Juga karena shalat ini bisa dilaksanakan sendiri-sendiri di rumah, maka tidak disyariatkan untuk berkhutbah. Adapun khutbah Nabi SAW setelah shalat tersebut, bertujuan memberitahu mereka tentang hukumnya, dan ini (khutbah) dikhususkan bagi beliau. Pada khabar ini juga tidak ada yang menunjukkan bahwa beliau berkhutbah seperti dua khutbah Jum'at.

Pasal: Dianjurkan berdzikir kepada Allah *Ta'ala*, berdoa, bertakbir, beristighfar, bersedekah, memerdekakan hambasahaya dan mendekatkan diri kepada Allah *Ta'ala* semampunya. Ini berdasarkan khabar dari Aisyah tadi. Disebutkan dalam khabar Abu Musa, "*Maka segera mengingat Allah Ta'ala, berdoa kepada-Nya, dan memohon ampunan-Nya*."[19]

Diriwayatkan dari Asma', ia menuturkan, "Sungguh, kami telah diperintahkan untuk memerdekakan hambasahaya ketika terjadinya gerhana."[20] Dikarenakan peristiwa ini merupakan

---

[18] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/42, 43), Muslim (2/618), An-Nasa'i (3/152), dan Malik di dalam *Al Muwaththah'* (1/186).

[19] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/48), Muslim (2/628, 629), dan An-Nasa'i (3/153, 154).

[20] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/47) dengan lafazh: "Nabi SAW memerintahkan memerdekakan hambasahaya ketika terjadi gerhana matahari.", dan Abu Daud (1/ج 1192) dengan lafazh Al Bukhari.

peringatan menakutkan dari Allah *Ta'ala*, maka selayaknya untuk bersegera menaati Allah *Ta'ala* agar Allah melepaskannya dari para hamba-Nya.

Pasal: Pendapat Ahmad mengindikasikan bahwa shalat gerhana boleh dilaksanakan dengan setiap cara yang diriwayatkan dari Nabi SAW, sebagaimana pendapatnya mengenai shalat khauf, hanya saja yang dipilihnya adalah cara yang telah kami sebutkan.

Ahmad *rahimahullah* berkata, "Ibnu Abbas dan Aisyah telah meriwayatkan tentang shalat gerhana yang terdiri dari empat ruku dan empat sujud. Sedangkan Ali berkata, 'Enam ruku dan empat sujud'."

Ahmad lalu mengambil ucapan Ibnu Abbas dan Aisyah.

Diriwayatkan juga dari Ibnu Abbas, bahwa ia shalat dengan enam ruku dan empat sujud. Begitu pula Hudzaifah. Ini adalah pendapat Ishak dan Ibnu Al Mundzir.

Sebagian ahli ilmu berkata, "Shalat gerhana boleh dilakukan dengan setiap cara yang diriwayatkan secara *shahih*, bahwa Nabi SAW melakukannya seperti itu."

Diriwayatkan dari Aisyah dan Ibnu Abbas, bahwa Nabi SAW shalat dengan enam ruku dan empat sujud.[21] (HR. Muslim).

Diriwayatkan juga darinya, bahwa beliau shalat dengan empat ruku dan dua sujud pada setiap rakaatnya.[22] (HR. Muslim dan Ad-Daraquthni dengan isnad dari Thawus, dari Ibnu Abbas, dari Nabi SAW).

Ibnu Al Mundzir berkata, "Kami meriwayatkan dari Ali dan Ibnu Abbas, bahwa keduanya pernah melaksanakan shalat ini."

Diceritakan dari Ishak, ia berkata, "Titik temu antara hadits-hadits ini adalah, Nabi SAW menambah ruku ketika tidak terlihatnya matahari [yakni terjadinya gerhana], dan bila matahari telah terang kembali maka beliau sujud. Oleh karena itu, terjadilah penambahan ruku, namun tidak lebih dari empat ruku pada setiap rakaat, karena tidak ada riwayat dari Nabi SAW yang sampai kepada kami yang melebihi itu."

---

[21] HR. Muslim (2/261) dan At-Tirmidzi (2/560).

[22] HR. Muslim (2/262) dan Ad-Daraquthni (2/63).

Pasal: Shalat gerhana hukumnya sunah muakkadah, karena Nabi SAW melaksanakannya dan memerintahkannya. Waktunya adalah ketika terjadinya gerhana hingga terang kembali [selesainya gerhana]. Bila telah berlalu maka tidak diqadha, karena beliau bersabda, "*Apabila kalian melihatnya [yakni gerhana] maka segeralah shalat hingga terang kembali.*"[23]

Beliau menetapkan 'terang kembali' [yakni berakhirnya gerhana] sebagai batas waktu berakhirnya pelaksanaan shalat. Juga karena shalat ini disunahkan dengan harapan Allah mengembalikan kondisi tersebut ke kondisi semula, dan bila hal itu telah tercapai berarti maksud shalat itu telah tercapai. Bila telah terang kembali ketika masih shalat, maka shalatnya dilanjutkan dan diringankan. Bila matahari dan bulan tertutup awan dan keduanya gerhana, maka dilakukan shalat gerhana, karena asalnya adalah gerhana [tertutup sinarnya]. Bila matahari hilang karena terhalangi atau terbit pada bulan yang sedang gerhana* maka tidak dilakukan shalat gerhana, karena telah berlalu waktu pemanfaatan dengan sinar dan cahaya keduanya.

Bila bulan tidak tampak pada malam hari, maka menurut Al Qadhi, "Dilaksanakan shalat gerhana, karena waktu untuk memanfaatkan cara dan sinarnya belum habis." Kemungkinan juga tidak dilaksanakan shalat gerhana, karena yang menjadi penyebab shalat sudah tidak ada, seperti halnya bila matahari tidak tampak. Bila shalat gerhana sudah selesai dilakukan sementara gerhana masih terus berlangsung, maka tidak ditambah shalatnya, namun menyibukkan diri dengan dzikir dan doa, karena Nabi SAW melakukannya tidak lebih dari dua rakaat.

Pasal: Jika terjadi dua shalat bersamaan, misalnya shalat gerhana dengan shalat lainnya, misalnya dengan shalat Jum'at atau shalat Id atau shalat fardhu atau shalat witir, maka dimulai dengan

---

[23] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/47) dengan lafazh, "Maka berdoalah kepada Allah dan shalatlah hingga terang kembali.", Muslim (2/622), Abu Daud (1/ح 1178), dan Ahmad (3/318, 349).

* Penulis *At-Ta'liq 'ala Al Mughni Asy-Syarh* berkata, "Terbitnya matahari pada bulan ketika bulan sedang gerhana adalah mustahil, karena terjadinya gerhana bulan itu karena posisi bumi tepat berada di antara matahari dan bulan secara pasti, bukan dugaan." (*Hamisy Al Mughni Asy-Syarh*, juz 2/280, secara ringkas).

yang waktunya paling sempit. Bila keduanya sama-sama dikhawatirkan akan habis waktunya, maka dimulai dengan yang wajib. Jika tidak ada yang wajib di antara keduanya, misalnya shalat Kusuf dengan shalat Witir, atau Tarawih, maka dimulai dengan yang lebih ditekankan, misalnya shalat gerhana dengan witir, maka dimulai dengan shalat gerhana, karena shalat ini lebih ditekankan, karena itulah disunahkan untuk dilaksanakan secara berjamaah. Juga karena shalat witir bisa diqadha, sedangkan shalat gerhana tidak dapat diqadha. Jika shalat tarawih bersamaan dengan shalat gerhana, maka dalam pelaksanaannya ada dua kemungkinan. Demikian menurut pendapat para sahabat kami.

Yang benar menurut saya: shalat-shalat wajib yang dilaksanakan secara berjamaah lebih didahulukan daripada shalat gerhana, bagaimanapun kondisinya, karena mendahulukan shalat gerhana akan menyebabkan kesulitan untuk mengharuskan para hadirin melaksanakannya, karena shalat ini tidak wajib atas mereka, dan mereka harus menunggu pelaksanaan shalat wajib, padahal di antara mereka terdapat orang yang lemah, orang yang sudah lanjut usia, dan orang yang mempunyai keperluan.

Nabi SAW sendiri telah memerintahkan untuk meringankan shalat wajib agar tidak memberatkan para makmum. Jadi, mengesampingkan kesulitan yang disebabkan oleh shalat panjang yang memberatkan dan tidak wajib ini adalah lebih utama. Begitu pula hukumnya bila bersamaan dengan shalat tarawih, shalat tarawih yang didahulukan karena alasan tadi.

Bila berbarengan dengan witir pada awal waktu witir, maka shalat gerhana yang didahulukan, karena waktu witir masih ada. Namun bila dikhawatirkan akan segera berakhir waktunya, maka shalat witir didahulukan, karena pelaksanaannya hanya sebentar sehingga memungkinkan untuk mendapatkan waktu gerhana. Jika waktu yang tersedia hanya cukup untuk shalat witir, maka tidak perlu dibingungkan dengan shalat gerhana, karena itu berarti terjadi pada waktu terlarang untuk shalat. Bila gerhana bersamaan dengan shalat jenazah, maka jenazah yang didahulukan, karena dikhawatirkan terjadi hal-hal yang tidak diinginkan pada kondisi jenazah. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Bila makmum mendapati imam sedang ruku kedua, kemungkinan ia tertinggal rakaat tersebut. Al Qadhi berkata, "Karena ia telah ketinggalan satu ruku dari rakaat tersebut, seperti halnya bila ia ketinggalan ruku pada selain shalat ini." Kemungkinan juga shalatnya sah, karena ia boleh melaksanakan shalat ini dengan satu ruku, sehingga hal itu dianggap cukup bagi orang yang masbuq. *Wallahu a'lam.*

321. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila gerhana terjadi pada selain waktu shalat, maka shalatnya diganti dengan tasbih. Demikian zhahirnya madzhab ini, karena shalat nafilah tidak boleh dilaksanakan pada waktu yang terlarang, baik shalat itu ada sebabnya maupun tidak ada sebabnya."

Demikian yang diriwayatkan dari Al Hasan, Atha`, Ikrimah bin Khalid, Ibnu Abi Mulaikah, Amru bin Syu'aib, Abu Bakar bin Muhammad bin Amru bin Hazm, Malik, dan Abu Hanifah. Berbeda dengan Asy-Syafi'i. Pembahasan tentang ini telah dikemukakan dan ditetapkan oleh Ahmad.

Al Atsram berkata, "Aku mendengar Abu Abdillah ditanya tentang gerhana yang terjadi pada selain waktu shalat, apa yang mereka lakukan? Ia menjawab, 'Berdzikir kepada Allah dan tidak melaksanakan shalat kecuali pada waktu shalat.' Ditanyakan lagi kepadanya, 'Begitu juga fajar'.' Ia menjawab, 'Ya, mereka tidak melaksanakan shalatnya'."

Diriwayatkan dari Qatadah, ia berkata, "Pernah terjadi gerhana matahari setelah Ashar, saat itu kami sedang di Makkah, maka mereka berdiri sambil berdoa. Aku lalu menanyakan hal itu kepada Atha`, ia menjawab, 'Begitulah yang semestinya mereka lakukan.' Aku lalu menanyakan hal itu kepada Az-Zuhri, ia pun menjawab, 'Begitulah yang semestinya mereka lakukan'."[24]

Isma'il bin Sa'id meriwayatkan dari Ahmad, bahwa mereka boleh melaksanakan shalat gerhana pada waktu yang terlarang.

Abu Bakar Abdul Aziz berkata, "Aku berpendapat dengan pendapat pertama, karena itu merupakan pendapat yang paling terang bagiku di antara dua pandangan itu." Pembahasan itu telah dikemukakan pada babnya.

---

[24] HR. Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (3/ج 4942).

Pasal: Para sahabat kami berkata, "Dilaksanakan shalat karena terjadinya gempa seperti shalat gerhana." Ini telah ditetapkan. Ini juga merupakan pendapat Ishak dan Abu Tsaur.

Sementara itu, Al Qadhi berkata, "Tidak dilaksanakan shalat karena gempa bumi, angin kencang, kegelapan dan sebagainya."

Al Amadi berkata, "Dilaksanakan shalat karena hal itu [yakni gempa], juga karena jatuhnya bintang, terjadinya petir, dan derasnya hujan." Demikianlah yang ia ceritakan dari Ibnu Abi Musa.

Sementara itu, ulama madzhab Hanafi berkata, "Melaksanakan shalat untuk semua tanda-tanda adalah baik, karena Nabi SAW menyatakan bahwa gerhana adalah salah satu tanda di antara tanda-tanda kekuasaan Allah *Ta'ala* untuk menakut-nakuti para hamba-Nya."

Ibnu Abbas pernah melaksanakan shalat karena gempa di Bashrah.[25] (HR. Sa'id).

Malik dan Asy-Syafi'i berkata, "Tidak ada shalat yang dilakukan karena tanda-tanda lainnya selain gerhana, karena Nabi SAW tidak pernah melaksanakan yang lainnya, padahal pada masanya telah terjadi tanda-tanda lainnya. Begitu pula para khalifah beliau."

Alasan dilaksanakannya shalat gempa adalah perbuatan Ibnu Abbas. Selain peristiwa itu tidak dilaksanakan shalat, karena Nabi SAW tidak melakukannya, tidak pula para sahabatnya. *Wallahu a'lam.*

---

[25] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/343) dan Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (3/ح 4929).

كتاب صلاة الاستسقاء

KITAB SHALAT ISTISQA

Shalat Istisqa hukumnya sunah muakkadah yang ditetapkan oleh Sunnah Rasulullah SAW dan para khalifah RA.

322. Masalah: Abu Al Qasim *rahimahullah* berkata, "Bila tanah kekeringan dan hujan tidak turun, maka mereka keluar bersama imam [pemimpin], dan keluarnya mereka sebagaimana yang diriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa apabila beliau keluar untuk memohon hujan, maka beliau keluar dengan penuh rendah hati, berpakaian sederhana, menghinakan diri, dan bersungguh-sungguh dalam berdoa."

Penjelasan: Sunnah-nya ketika keluar untuk melaksanakan shalat Istisqa adalah dengan cara tersebut, yaitu penuh rendah hati dan menghinakan diri di hadapan Allah *Ta'ala*, yakni dalam berpakaian (tidak mengenakan pakaian yang indah dan tidak berhias) serta tidak mengenakan wewangian, karena wewangian termasuk pelengkap hiasan pakaian. Hari itu adalah hari untuk merendahkan hati dan menenteramkan diri. Khusyu ketika berjalan, rendah hati ketika duduk, bersungguh-sungguh ketika memohon kepada Allah, dan merendahkan diri kepada-Nya.

Ibnu Abbas berkata, "Rasulullah SAW keluar untuk memohon hujan dengan berpakaian sederhana, rendah hati, khusyu dan bersungguh-sungguh hingga mencapai tempat shalat. Beliau tidak berkhutbah seperti khutbah-khutbah kalian, akan tetapi terus berdoa, bersungguh-sungguh dalam berdoa, dan bertakbir. Beliau mengerjakan shalat dua rakaat sebagaimana shalat hari raya."[26]

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan shahih*."

Dianjurkan juga untuk membersihkan diri dengan air dan bersiwak serta menghilangkan yang bau. Dianjurkan juga agar semua orang ikut keluar, termasuk ahli agama dan kebaikan. Bahkan para

[26] HR. Abu Daud (1/ح 1165) dan At-Tirmidzi (2/585). Al Albani berkata, "*Hasan*."

syaikh [tokoh agama] lebih dianjurkan lagi karena doa mereka lebih cepat dikabulkan.

Adapun para wanita, tidak mengapa para wanita tua dan yang tidak cantik untuk keluar, sedangkan para wanita muda dan cantik tidak dianjurkan ikut keluar, karena keluarnya mereka mengandung mudharat yang lebih besar daripada manfaatnya.

Tidak dianjurkan mengeluarkan binatang ternak, karena Nabi SAW tidak melakukannya. Bila imam merencanakan untuk keluar [yakni merencanakan untuk melaksanakan shalat Istisqa] maka dianjurkan untuk menetapkan harinya kepada khalayak dan memerintahkan mereka bertobat dari kemaksiatan, keluar dari kezhaliman, berpuasa, bersedekah, dan menghindari permusuhan, agar permohonan mereka dikabulkan, sebab kemaksiatan merupakan sebab terjadinya kekeringan [kemarau], sedangkan ketaatan merupakan sebab datangnya keberkahan.

Allah *Ta'ala* berfirman,

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَـٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَـٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَـٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ۝

"*Jikalau sekiranya penduduk negeri-negeri beriman dan bertakwa, pastilah Kami akan melimpahkan kepada mereka berkah dari langit dan bumi, tetapi mereka mendustakan (ayat-ayat Kami) itu, maka Kami siksa mereka disebabkan perbuatannya.*" (Qs. Al A'raaf [7]: 96).

323. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Lalu melaksanakan shalat dua rakaat bersama mereka."

Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat di kalangan mereka yang berpendapat tentang jumlah rakaat (dua rakaat) Istisqa; namun ada perbedaan riwayat tentang cara pelaksanaannya. Diriwayatkan bahwa takbir dalam shalat ini seperti takbir dalam shalat Id, yaitu tujuh kali pada rakaat pertama dan lima kali pada rakaat kedua. Demikian pendapat Sa'id bin Al Musayyab, Umar bin Abdul Aziz, Abu Bakar bin Muhammad bin Amru bin Hazm, Daud, Asy-Syafi'i, dan diceritakan dari Ibnu Abbas.

Hal ini berdasarkan perkataan Ibnu Abbas di dalam haditsnya,

"Beliau shalat dua rakaat sebagaimana beliau shalat pada hari raya."

Ja'far bin Muhammad meriwayatkan dari ayahnya, bahwa Nabi SAW, Abu Bakar, dan Umar pernah melaksanakan shalat Istisqa, mereka bertakbir tujuh kali dan lima kali. [27]

Riwayat kedua: Shalat Istiqna` dilaksanakan seperti shalat tathawwu'. Demikian pendapat Malik, Al Auza'i, Abu Tsaur, dan Ishak, karena Abdullah bin Zaid berkata,

اسْتَسْقَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ وَقَلَبَ رِدَاءَهُ.

"Nabi SAW memohon hujan, lalu beliau shalat dua rakaat dan beliau membalikkan serbannya." (HR. *Muttafaq 'Alaih*).[28]

Abu Hurairah juga meriwayatkan serupa itu dan tidak menyebutkan takbir. Ini mengindikasikan bahwa beliau tidak bertakbir [seperti pada shalat Id]. Ini konteks perkataan Al Kharqi. Walau demikian, cara manapun yang dilakukan, maka itu boleh dan baik.

Abu Hanifah berkata, "Tidak di-Sunnah-kan shalat untuk memohon hujan dan tidak pula keluar untuk itu, karena Nabi SAW memohon hujan di atas mimbar pada hari Jum'at dan tidak melaksanakan shalat [secara khusus] untuk itu. Umar memohon hujan dengan perantara Al Abbas [paman Nabi SAW] dan tidak melaksanakan shalat." Namun pandangan ini tidak dianggap, karena telah diriwayatkan secara pasti oleh Abdullah bin Zaid, Ibnu Abbas, dan Abu Hurairah, bahwa beliau keluar dan melaksanakan shalat.

Riwayat yang mereka sebutkan memang tidak bertentangan dengan hadits yang diriwayatkan, karena memang boleh berdoa tanpa shalat, dan Nabi SAW pun pernah melakukannya sebagaimana yang mereka sebutkan. Perbuatan beliau ini tidak menghalangi apa yang kami sebutkan, bahkan Nabi SAW pernah melakukan keduanya [yakni hanya berdoa tanpa melaksanakan shalat Istisqa secara khusus, dan pernah juga melaksanakan shalat Istisqa secara khusus].

Ibnu Al Mundzir berkata, "Telah diriwayatkan secara pasti bahwa Nabi SAW melaksanakan shalat Istisqa dan berkhutbah." Demikian yang dikatakan oleh umumnya para ahli ilmu, kecuali Abu Hanifah, yang diselisihi oleh Abu Yusuf dan Muhammad bin Al

---

[27] HR. Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (3/ح 4895).

[28] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/34, 39), Muslim (2/611), Abu Daud (1/ح 1162), dan At-Tirmidzi (2/556) seperti itu.

Hasan, sehingga keduanya sependapat dengan semua ulama. Sunnah yang ada tidak memerlukan pendapat lain.

Dalam pelaksanaannya, di-Sunnah-kan untuk mengeraskan bacaan, berdasarkan riwayat Abdullah bin Zaid, ia menuturkan,

خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَسْقِي فَتَوَجَّهَ إِلَى الْقِبْلَةِ يَدْعُو وَحَوَّلَ رِدَاءَهُ، ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ جَهَرَ فِيهِمَا بِالْقِرَاءَةِ.

"Nabi SAW keluar untuk mohon hujan, beliau menghadap ke arah Kiblat, berdoa, dan merubah posisi serbannya. Kemudian beliau shalat dua rakaat dengan mengeraskan bacaan." (HR. *Muttafaq 'Alaih*).[29]

Bila membaca "*Sabbihisma rabbikal a'laa*" [surah Al A'laa] dan '*Hal ataaka hadiitsul ghaasyiyah*" [surah Al Ghaasyiyah], maka itu baik, berdasarkan perkataan Ibnu Abbas, "Beliau shalat dua rakaat sebagaimana beliau melaksanakan shalat pada hari raya."

Ibnu Qutaibah meriwayatkan dalam *Gharib Al Hadits* dengan isnad dari Anas, bahwa Nabi SAW keluar untuk memohon hujan. Beliau kemudian maju lalu mengimami mereka shalat dua rakaat dengan mengeraskan bacaan. Dalam shalat dua hari raya dan shalat Istisqa, pada rakaat pertama beliau membaca Al Faatihah dan '*sabbihisma rabbikal a'laa*' [surah Al A'laa], lalu pada rakaat kedua membaca Al Faatihah dan '*hal ataaka hadiitsul ghaasyiyah*' [surah Al Ghaasyiyah]."

Pasal: Tidak di-Sunnah-kan adzan dan tidak pula iqamah. Mengenai hal ini kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat. Abu Hurairah meriwayatkan, ia menuturkan, "Pada suatu hari Rasulullah SAW keluar untuk memohon hujan, lalu beliau mengimami kami shalat dua rakaat adzan dan iqamah. Kemudian beliau berkhutbah kepada kami, berdoa kepada Allah *Ta'ala*, dan membalikkan wajahnya ke arah Kiblat sambil mengangkat kedua tangannya, serta merubah letak serbannya, yaitu menempatkan yang

---

[29] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/38, 39), Muslim (2/611) tanpa redaksi, "Mengeraskan bacaan padanya," Abu Daud (1/ح 1162), At-Tirmidzi (2/556), An-Nasa'i (3/155) tanpa redaksi, "Mengeraskan bacaan padanya," dan Ahmad (4/39, 40, 41).

kanan di atas bahu kiri dan yang di kiri di atas bahu kanan." (HR. Al Atsram).

Dikarenakan shalat ini adalah shalat nafilah, maka tidak diserukan adzan sebagaimana shalat nafilah lainnya.

Para sahabat kami berkata, "Untuk pelaksanaannya diserukan '*Ash-shalalatu jaami'ah*'." Seperti yang mereka katakan saat shalat Id dan shalat gerhana.

Pasal: Waktu pelaksanaan shalat Istisqa tidak ditentukan. Hanya saja, shalat ini tidak boleh dilaksanakan pada waktu yang terlarang. Demikianlah, tanpa ada perbedaan pendapat. Waktu untuk shalat Istisqa sangat lapang, maka tidak perlu dilakukan pada waktu yang terlarang. Yang utama adalah dilaksanakan pada waktu yang biasa dilaksanakan shalat Id, berdasarkan riwayat Aisyah,

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ حِينَ بَدَا حَاجِبُ الشَّمْسِ

"Rasulullah SAW keluar ketika sinar matahari mulai nampak."[30] (HR. Abu Daud).

Juga karena, tempat dan cara shalat ini mirip dengan shalat Id, maka demikian pula mengenai waktunya. Waktunya tidak habis dengan tergelincirnya matahari, dan karena harinya tidak ditentukan maka waktunyapun tidak ditentukan.

Ibnu Abdil Barr berkata, "Keluar untuk melaksanakannya adalah ketika tergelincirnya matahari menurut para ulama, kecuali Abu Bakar bin Hazm."[31] Ini merupakan waktu pilihan, bukan berarti waktunya ditentukan seperti itu.

324. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Kemudian berkhutbah dan menghadap Kiblat."

Ada perbedaan riwayat tentang khutbah shalat Istisqa dan waktunya. *Riwayat pertama:* khutbah setelah shalat Istisqa. Dalam pelaksanaannya, yang masyhur adalah khutbah setelah shalat. Abu

---

[30] HR. Abu Daud (1/ح 1173). Al Albani berkata, "*Hasan*."

[31] Abu Bakar bin Muhammad bin Amr bin Hazm Al Anshari An-Najjari Al Madani Al Qadhi, nama dan julukannya sama. Ada juga yang mengatakan bahwa ia dijuluki Abu Muhammad. Ia meninggal pada tahun 120 H. *Taqrib At-Tahdzib* (2/399).

Bakar berkata, "Mereka sepakat dari pendapat Abu Abdillah, bahwa pada shalat Istisqa ada khutbah, dan khatib naik ke atas mimbar. Yang benar adalah, khutbah dilakukan setelah shalat." Demikian juga pendapat Malik, Asy-Syafi'i, dan Muhammad bin Al Hasan.

Ibnu Abdil Barr berkata, "Demikianlah pendapat para ahli fikih, berdasarkan perkataan Abu Hurairah, 'Beliau shalat dua rakaat kemudian berkhutbah kepada kami,' dan perkataan Ibnu Abbas, 'Pada shalat Istisqa beliau melakukan hal-hal yang beliau lakukan pada shalat dua hari raya'."

Juga karena shalat ini dilakukan dengan beberapa takbir sehingga menyerupai shalat Id.

Riwayat kedua: khutbah sebelum shalat. Demikian yang diriwayatkan dari Umar, Ibnu Az-Zubair, Aban bin Utsman, Hisyam bin Isma'il[32], dan Abu Bakar bin Muhammad bin Amru bin Hazm. Demikian juga pendapat Al-Laits bin Sa'd dan Ibnu Al Mundzir, berdasarkan riwayat Anas dan Aisyah, bahwa Nabi SAW berkhutbah dan shalat.

Diriwayatkan dari Abdullah bin Zaid, ia menuturkan,

رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ خَرَجَ يَسْتَسْقِي، فَحَوَّلَ إِلَى النَّاسِ ظَهْرَهُ، وَاسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ يَدْعُو، ثُمَّ حَوَّلَ رِدَاءَهُ ثُمَّ صَلَّى لَنَا رَكْعَتَيْنِ جَهَرَ فِيهِمَا بِالْقِرَاءَةِ.

"Aku melihat Nabi SAW pada hari beliau keluar untuk memohon hujan, beliau membalikkan punggungnya ke arah orang-orang, menghadap kiblat dan berdoa, kemudian merubah posisi serbannya. Kemudian beliau shalat dua rakaat dengan mengeraskan bacaannya." (HR. *Muttafaq 'Alaih*).[33]

Al Atsram meriwayatkan dengan isnad dari Abu Al Aswad, ia menuturkan, "Aku mengetahui Aban bin Utsman, Hisyam bin Isma'il, Umar bin Abdul Aziz, dan Abu Bakar bin Muhammad bin Amru bin Hazm, apabila mereka hendak memohon hujan maka mereka pergi ke

---

[32] Yaitu Hisyam bin Isma'il bin Yahya bin Sulaiman Al Aththar Abu Abdil Malik Ad-Dimasyqi. Ia orang yang *tsiqah*, ahli fikih, dan ahli ibadah. Ia meninggal pada tahun 16 H. *Taqrib At-Tahdzib* (2/317).

[33] Telah dikemukakan pada masalah nomor 323 (no. 27).

tempat lapang, lalu berkhutbah, kemudian berdoa kepada Allah, membalikkan wajah mereka ke arah Kiblat ketika berdoa, kemudian membalik letak serbannya yang dari kanan ke kiri dan yang dari kiri ke kanan, lalu turun [untuk shalat], kemudian membaca pada dua rakaatnya dengan mengeraskan bacaan."

Riwayat ketiga: boleh memilih, berkhutbah sebelum shalat atau setelahnya, karena ada khabar-khabar yang menyebutkan dan menunjukkan bolehnya kedua cara tersebut. Kemungkinan Nabi SAW pernah melakukan kedua cara ini.

Riwayat keempat: tanpa khutbah, hanya berdoa dan bersungguh-sungguh dalam berdoa. Ini berdasarkan perkataan Ibnu Abbas, "Beliau tidak berkutbah seperti khutbah-khutbah kalian ini, dan beliau hanya terus berdoa dan bersungguh-sungguh dalam berdoa."

Cara mana yang dilakukan, maka itu boleh-boleh saja, karena khutbah tersebut tidak wajib berdasarkan semua riwayat yang ada. Yang lebih utama adalah berkhutbah satu kali setelah shalat agar menyerupai shalat Id. Hendaknya mereka telah selesai shalat, sehingga ketika permohonan mereka dikabulkan lalu turun hujan, maka mereka tidak sedang shalat di bawah guyuran hujan.

Perkataan Ibnu Abbas, "Beliau tidak berkhutbah seperti khutbah-khutbah kalian," maksudnya adalah tentang sifat khutbahnya, bukan berarti tanpa khutbah. Yakni, khutbah beliau itu tidak seperti khutbah-khutbah kalian, karena khutbah beliau lebih banyak mengandung doa dan takbir.

325. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Menghadap Kiblat, merubah letak serban, yaitu menempatkan yang di kanan ke sebelah kiri, dan yang di kiri ke sebelah kanan, dan orang-orang melakukan seperti itu."

Penjelasan: Dianjurkan bagi khatib untuk menghadap ke arah Kiblat di tengah khutbah, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Zaid:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ يَسْتَسْقِي فَتَوَجَّهَ إِلَى الْقِبْلَةِ يَدْعُو.

"Nabi SAW keluar untuk memohon hujan, lalu beliau

menghadap Kiblat, beliau berdoa."[34] (HR. Al Bukhari),

Dalam lafazh lain disebutkan: "Lalu beliau berbalik memunggungi orang-orang dan menghadap Kiblat, beliau berdoa."

Dianjurkan berdoa secara *sirr* [pelan] ketika menghadap Kiblat, dengan mengucapkan [yang artinya], "Ya Allah, Engkau telah memerintahkan kami untuk berdoa kepada-Mu, dan Engkau janjikan kepada kami pengabulan-Mu. Kini kami telah berdoa kepada-Mu sebagaimana yang telah Engkau perintahkan, maka perkenankanlah bagi kami sebagaimana yang telah Engkau janjikan. Ya Allah, anugerahkanlah kepada kami ampunan terhadap dosa-dosa kami dan perkenankanlah doa kami dengan menurunkan hujan kepada kami dan anugerahkanlah keluasan rezeki kepada kami."

Kemudian berdoa dengan doa yang dinginkan berupa perkara agama dan dunia. Dianjurkan untuk terus-menerus berdoa agar lebih mendekati keikhlasan, lebih mantap dalam khusyu, rendah hati, dan penuh kesungguhan, serta lebih cepat dikabulkan.

Allah *Ta'ala* berfirman,

ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٥٥﴾

"*Berdoalah kepada Tuhanmu dengan berendah diri dan suara yang lembut. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.*" (Qs. Al A'raaf [7]: 55).

Dianjurkan untuk mengeraskan sebagian doanya agar dapat didengar oleh khalayak sehingga mereka mengaminkan doanya.

Dianjurkan pula untuk merubah letak serbannya ketika menghadap ke arah Kiblat, karena di dalam hadits Abdullah bin Zaid disebutkan bahwa Nabi SAW keluar untuk memohon hujan, lalu beliau memunggungi orang-orang dan menghadap Kiblat, kemudian beliau merubah letak serbannya.[35] (HR. *Muttafaq 'Alaih*). Ini lafazh yang diriwayatkan oleh Al Bukhari, sedangkan lafazh yang diriwayatkan oleh Muslim adalah: "Kemudian beliau merubah letak serbannya ketika menghadap ke arah Kiblat." Dalam lafazh lain disebutkan, "Dan membalikkan serbannya." (HR. *Muttafaq 'Alaih*).[36]

Menurut pendapat mayoritas ulama, lebih baik (dianjurkan)

---

[34] Telah dikemukakan pada masalah nomor 325.

[35] Telah dikemukakan pada masalah nomor 325.

[36] Telah dikemukakan pada masalah nomor 325.

merubah letak serban bagi imam dan makmum. Abu Hanifah berkata, "Tidak di-Sunnah-kan, karena itu adalah doa, maka tidak dianjurkan merubah letak serban di dalamnya sebagaimana doa-doa lainnya."

Namun, Sunnah Rasulullah SAW lebih berhak untuk diikuti.

Diceritakan dari Sa'id bin Al Musayyab, Urwah, dan Ats-Tsauri, bahwa merubah letak serban dikhususkan bagi imam, tidak termasuk makmum. Ini juga merupakan pendapat Al-Laits, Abu Yusuf, dan Muhammad bin Al Hasan. Hal itu dinukil dari Nabi SAW namun tidak dinukil begitu dari para sahabatnya.

Menurut kami: yang dilakukan oleh Nabi SAW berlaku pula pada orang selain beliau selama tidak ada dalil yang mengkhususkannya. Lebih-lebih makna dalam hal ini (membalikkan serban) sudah bisa dicerna oleh logika, yaitu optimisme akan dibalikkannya kondisi yang melanda mereka, dari tandus menjadi subur. Hal ini telah disebutkan dalam sebagian hadits.

Cara membalik serban yaitu menempatkan bagian yang di sebelah kanan menjadi di sebelah kiri, dan yang tadinya di sebelah kiri menjadi di sebelah kanan. Demikian yang diriwayatkan dari Aban bin Utsman, Umar bin Abdul Aziz, Hisyam bin Isma'il, Abu Bakar bin Muhammad bin Amru bin Hazm, dan Malik.

Asy-Syafi'i juga pernah berpendapat demikian, tapi kemudian menarik pendapatnya dan berkata, "Membalik bagian yang tadinya di atas menjadi di bawah, karena ketika Nabi SAW sedang memohon hujan, beliau mengenakan pakaian berwarna hitam, lalu ketika beliau hendak membalik bagian bawahnya menjadi di atas ternyata berat, maka yang di sebelah kirinya beliau jadikan di atas bahu kanannya, dan yang di sebelah kanannya beliau jadikan di atas bahu kirinya."[37] (HR. Abu Daud).

Dalil kami adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dengan isnad dari Abdullah bin Zaid, bahwa Nabi SAW merubah letak serbannya dan menjadikan ujung kanannya di atas bahu kiri dan menjadikan ujung kirinya di atas bahu kanan."[38]

Dalam hadits Abu Hurairah juga disebutkan seperti itu.[39] Tambahan yang mereka nukil itu, kalaupun valid, hanyalah dugaan

---

[37] HR. Abu Daud (1/1164) dan Ahmad (4/41, 42). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[38] Telah dikemukakan pada hadits yang lalu.

[39] HR. Ibnu Majah (1/ح 1268) dan Ahmad (2/326). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

perawi, sehingga tidak boleh meninggalkan perbuatan Nabi SAW hanya karena dugaan ini. Tentang merubah letak serban, telah dinukil oleh sejumlah ulama, dan tidak seorang pun dari mereka yang menukil bahwa beliau menjadikan bagian bawahnya menjadi di atas dan bagian atasnya menjadi di bawah. Lagipula, jauh dari kemungkinan Nabi SAW meninggalkan itu pada semua waktu tersebut karena beratnya serban.

Pasal: Dianjurkan mengangkat tangan saat berdoa dalam shalat Istisqa. Ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dari Anas,

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لاَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِي شَيْءٍ مِنْ دُعَائِهِ، إِلاَّ فِي الْإِسْتِسْقَاءِ وَإِنَّهُ يَرْفَعُ حَتَّى يُرَى بَيَاضُ إِبْطَيْهِ.

"Nabi SAW tidak pernah mengangkat kedua tangannya dalam berdoa kecuali (dalam shalat) Istisqa, saat itu beliau mengangkat hingga terlihat putihnya kedua ketiak beliau."[40]

Dalam hadits lain yang juga dari Anas disebutkan, "Lalu Nabi SAW mengangkat [tangannya], dan orang-orang pun mengangkat tangan mereka."[41]

326. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Imam berdoa dan mereka juga berdoa, serta memperbanyak istighfar dalam doa mereka."

Penjelasan: Setelah imam naik ke atas mimbar, ia duduk, dan boleh juga tidak duduk, karena tidak ada khabar yang dinukil tentang duduk tersebut, dan saat itu tidak ada adzan sehingga imam bisa duduk. Kemudian ia berkhutbah satu kali, yang dibuka dengan takbir. Demikian yang dikatakan oleh Abdurrahman bin Mahdi.

Sementara itu Malik dan Asy-Syafi'i berkata, "Ia berkhutbah dua kali sebagaimana dua khutbah hari raya, berdasarkan perkataan Ibnu Abbas, bahwa Nabi SAW melakukannya sebagaimana yang beliau lakukan pada hari raya. Juga karena takbir dan cara shalat ini

---

[40] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/39, 40), Muslim (2/612), Abu Daud (1/ح 1170), Ibnu Majah (1/ح 1180), dan An-Nasa'i (3/158).

[41] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/39).

menyerupai shalat hari raya, maka dua khutbahnya juga demikian."

Menurut kami: ucapan Ibnu Abbas, "Beliau tidak berkhutbah sebagaimana khutbah-khutbah kalian ini, dan beliau terus berdoa dan bersungguh-sungguh dalam berdoa serta bertakbir," menunjukkan bahwa beliau tidak memisahkannya dengan diam dan duduk. Juga karena setiap orang yang menukil tentang khutbah tersebut tidak menyebutkan dua khutbah.

Juga karena maksudnya adalah untuk berdoa kepada Allah *Ta'ala* agar menurunkan hujan kepada mereka, dan tidak ada hubungannya dengan dua khutbah dalam hal ini. Kemudian, yang *shahih* adalah hadits dari Ibnu Abbas, ia berkata, "Beliau shalat dua rakaat sebagaimana beliau shalat pada hari raya." Bila nukilan ini diterapkan pada perkataan mereka, maka diperkirakan bahwa yang dimaksud adalah tentang shalatnya, berdasarkan awal haditsnya.

Dianjurkan membuka khutbah dengan takbir sebagaimana khutbah hari raya, memperbanyak istighfar, shalawat untuk Nabi SAW, dan membaca,

ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ۝

"Mohonlah ampun kepada Tuhanmu, sesungguhnya Dia adalah Maha Pengampun." (Qs. Nuuh [71]: 10) dan ayat-ayat lainnya yang mengandung perintah istighfar, karena Allah *Ta'ala* telah berjanji kepada mereka untuk mengirim hujan bila mereka beristighfar kepada-Nya.

Doa-doa dalam shalat Istisqa

Diriwayatkan dari Umar RA, bahwa ia keluar untuk memohon hujan, namun yang dilakukannya tidak lebih dari istighfar, dan ia berkata, "Aku telah memohon hujan dengan membukakan langit yang menjadi sebab turunnya hujan."[42]

Diriwayatkan dari Umar bin Abdul Aziz, bahwa ia mengirim surat kepada Maimun bin Mahran, yang isinya "Aku telah memberitahukan kepada seluruh penduduk di semua negeri agar keluar untuk shalat Istisqa di tempat ini dan ini, dan aku memerintahkan mereka bersedekah dan shalat.

---

[42] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/351) dan Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (3/ح 4902).

Allah *Ta'ala* berfirman,

قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴿١٤﴾ وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ ﴿١٥﴾

'*Sesungguhnya beruntunglah orang yang membersihkan diri (dengan beriman), dan dia ingat nama Tuhannya, lalu dia sembahyang.*' (Qs. Al A'laa [87]: 14-15).

Aku juga memerintahkan mereka untuk berdoa dengan doa yang diucapkan oleh bapak mereka, Adam AS,

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾

'*Ya Tuhan kami, kami telah menganiaya diri kami sendiri, dan jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya pastilah kami termasuk orang-orang yang merugi.*' (Qs. Al A'raaf [7]: 23)

Mengucapkan doa yang diucapkan oleh Nuh AS,

وَإِلَّا تَغْفِرْ لِى وَتَرْحَمْنِىٓ أَكُن مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٤٧﴾

'*Dan sekiranya Engkau tidak memberi ampun kepadaku, dan (tidak) menaruh belas kasihan kepadaku, niscaya aku akan termasuk orang-orang yang merugi.*' (Qs. Huud [11]: 47)

Mengucapkan doa yang diucapkan oleh Yunus AS,

فَنَادَىٰ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٨٧﴾

'*Maka ia menyeru dalam keadaan yang sangat gelap, "Bahwa tidak ada tuhan selain Engkau. Maha Suci Engkau, sesungguhnya aku adalah termasuk orang-orang yang zhalim".*' (Qs. Al Anbiyaa' [21]: 87)

Mengucapkan doa yang diucapkan oleh Musa AS,

رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى فَٱغْفِرْ لِى فَغَفَرَ لَهُۥٓ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦﴾

'... *"Ya Tuhanku, sesungguhnya aku telah menganiaya diriku sendiri karena itu ampunilah aku". Maka Allah mengampuninya, sesungguhnya Allah Dialah Yang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*' (Qs. Al Qashsash [28]: 16).

Itu karena kemaksiatan menjadi penyebab terputusnya hujan, sementara istighfar dan tobat dapat menghapus kemaksiatan yang menghalangi hujan, sehingga Allah akan mendatangkannya.

Kemudian bershalawat kepada Nabi SAW dan berdoa dengan doanya —Jabir meriwayatkan— bahwa Nabi SAW mengucapkan—,

اللّهُمَّ اسْقِنَا غَيْثًا مُغِيثًا مَرِيئًا مَرِيعًا نَافِعًا غَيْرَ ضَارٍّ عَاجِلًا غَيْرَ آجِلٍ.

'*Ya Allah, berilah kami hujan yang merata, menyegarkan tubuh, menyuburkan tanaman, bermanfaat, dan tidak membahayakan. Kami mohon hujan secepatnya, tidak ditunda-tunda'.*"[43] (HR. Abu Daud).

Al Khaththabi berkata, "Kata *marii`an* diriwayatkan dengan dua cara, yaitu dengan *yaa`* [yakni *marii`an*] dan *baa`* [yakni *murabba'an*]. Yang meriwayatkan dengan *yaa`* mengartikannya berasal dari kata *muraa`ah*, contohnya: *amra`a al makaan idzaa akhshab* [tempat ini menjadi subur setelah sebelumnya tandus]. Sedangkan yang meriwayatkannya *murabba'an*, mengartikannya tumbuh pada musim semi."

Diriwayatkan dari Aisyah, ia menuturkan, "Orang-orang mengadu kepada Rasulullah SAW tentang tidak turunnya hujan yang lama [yakni kemarau panjang], maka beliau memerintahkan untuk menempatkan mimbar di mushalla [lapangan terbuka untuk shalat] dan menjanjikan kepada orang-orang suatu hari agar mereka keluar pada hari itu. Rasulullah SAW lalu keluar ketika matahari telah menyingsing, kemudian beliau duduk di atas mimbar, lalu bertakbir dan memuji Allah, lalu bersabda,

إِنَّكُمْ شَكَوْتُمْ جَدْبَ دِيَارِكُمْ، وَاسْتِئْخَارَ الْمَطَرِ عَنْ إِبَّانِ زَمَانِهِ عَنْكُمْ، وَقَدْ أَمَرَكُمُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ تَدْعُوهُ وَوَعَدَكُمْ أَنْ يَسْتَجِيبَ لَكُمْ، ثُمَّ قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ، لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ. اللَّهُمَّ أَنْتَ اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ الْغَنِيُّ، وَنَحْنُ الْفُقَرَاءُ، أَنْزِلْ عَلَيْنَا الْغَيْثَ، وَاجْعَلْ مَا أَنْزَلْتَ لَنَا قُوَّةً وَبَلاَغًا إِلَى حِينٍ، ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ فَلَمْ يَزَلْ فِي الرَّفْعِ، حَتَّى بَدَا بَيَاضُ إِبِطَيْهِ ثُمَّ حَوَّلَ إِلَى النَّاسِ ظَهْرَهُ، وَقَلَبَ أَوْ

[43] HR. Abu Daud (1/ح 1169). Al Albani berkata, "*Shahih*."

حَوَّلَ رِدَاءَهُ وَهُوَ رَافِعٌ يَدَيْهِ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ وَنَزَلَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ.

'*Sesungguhnya kalian telah mengadukan kegersangan negeri kalian, terlambatnya musim hujan pada waktunya. Sesungguhnya Allah telah memerintahkan kalian untuk berdoa kepada-Nya dan menjanjikan kepada kalian untuk mengabulkannya.*' Selanjutnya beliau mengucapkan, '*Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam, Maha Pemurah lagi Maha Penyayang. Yang menguasai Hari Pembalasan. Tidak ada sesembahan yang haq selain Allah. Dia dapat melakukan apa saja yang dikehendaki-Nya. Ya Allah, Engkaulah Allah, tidak ada sesembahan yang haq selain Engkau, Yang Maha Kaya, sedangkan kami membutuhkan. Turunkanlah hujan kepada kami dan jadikanlah apa yang Engkau turunkan itu sebagai kekuatan untuk kami dan sebagai bekal hingga waktu tertentu.*' Kemudian beliau mengangkat kedua tangannya dan terus mengangkat hingga tampak putihnya ketiak beliau, kemudian beliau membalikkan tubuhnya (membelakangi orang-orang) dan membalik atau merubah letak serbannya sambil terus mengangkat tangannya. Kemudian beliau kembali berbalik (menghadap orang-orang), lalu turun, kemudian shalat dua rakaat." (HR. Abu Daud)[44]

Abdullah bin Amru menuturkan,

كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اسْتَسْقَى قَالَ اللَّهُمَّ اسْقِ عِبَادَكَ وَبَهَائِمَكَ وَانْشُرْ رَحْمَتَكَ وَأَحْيِ بَلَدَكَ الْمَيِّتَ.

"Rasulullah SAW apabila berdoa memohon hujan maka beliau mengucapkan, '*Ya Allah, berilah hujan kepada hamba-hamba-Mu dan ternak-ternak-Mu, berikanlah rahmat-Mu dengan merata, serta suburkanlah tanah-Mu yang tandus.*'" (HR. Abu Daud).[45]'."

Ibnu Qutaibah meriwayatkan —dengan isnad dalam *Gharib Al Hadits* —dari Anas, bahwa Nabi SAW keluar untuk memohon hujan, lalu beliau mengimami mereka shalat dua rakaat dengan mengeraskan bacaan pada keduanya. Dalam shalat dua hari raya dan Istisqa pada rakaat pertama beliau biasa membaca Al Faatihah dan

---

[44] Telah dikemukakan pada nomor 45, masalah nomor 323.

[45] HR. Abu Daud (1/ح 1176) dan Malik di dalam *Al Muwaththa`* (1/190, 191). Al Albani berkata, "*Hasan*."

Sabbihisma rabbikal a'laa [surah Al A'laa], sedangkan pada rakaat kedua beliau membaca Al Faatihah dan *'hal ataaka hadiitsul ghaasyiyah* [surah Al Ghaasyiyah].

Selesai shalat beliau menghadap kepada khalayak dengan wajahnya, membalik serbannya, mengangkat kedua tangannya, bertakbir sebelum memohon hujan, kemudian mengucapkan doa [yang artinya], "*Ya Allah, berilah kami air dan turunkanlah hujan kepada kami. Ya Allah, turunkanlah hujan kepada kami yang merata lagi menyegarkan tubuh, menghidupkan tumbuhan dan menyuburkan, menyirami dengan rata dan bersih, berlimpah dan turun dengan segera, menyegarkan tubuh dan menyuburkan tanaman, memakmurkan tanah dan menyirami dengan rata, mengalir berlimpah lagi bersih, terus berlanjut dan tidak terputus, bermanfaat dan tidak membahayakan, serta segera dan tidak ditunda-tunda. Ya Allah, hidupkanlah bumi dengannya dan hidupkanlah para hamba dengannya. Engkau jadikan itu sebagai bekal bagi kami yang sekarang di sini maupun yang akan datang. Ya Allah, turunkanlah pada bumi kami ini perhiasannya dan turunkanlah kepada bumi kami ini kekuatannya. Ya Allah, turunlah kepada kami dari langit air yang suci sehingga menghidupkan kembali bumi yang telah mati, dan siramilah ia yang dengannya Engkau menciptakan binatang ternak dan manusia yang banyak.*"

Ibnu Qutaibah berkata, "*Al Mughiits* adalah yang menghidupkan dengan seizin Allah *Ta'ala*. *Al Hayaa`* adalah yang dengannya tanah dan harta hidup. *Al Jad* adalah hujan yang merata, contoh kalimat: *Jaddan al 'athiyyah* [pemberian yang merata]. *Ath-Thabq* adalah yang menyirami tanah. *Al Ghadq* dan *Al Mughaddaq* adalah yang banyak tetesannya [berlimpah]. *Al Muuniq* adalah yang menakjubkan. *Al Marii'* adalah subur. *Al Murabba'*, contoh kalimat: *rabi'ta makaana kadzaa idzza aqamta bih*' [engkau memakmurkan tempat anu dengan bertempat tinggal di sana]. *As-Saabil* yakni hujan. *Ar-Ra`its* yakni lambat. *As-Sakan* yakni kekuatan, karena bumi untuk ditinggali."

Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar, bahwa apabila Nabi SAW memohon hujan, beliau mengucapkan doa [yang artinya], "*Ya Allah, berilah kami hujan yang merata, menyegarkan tubuh dan menyuburkan tanaman, serta menyirami dengan rata dan bersih. Ya*

Allah, berilah kami hujan dan janganlah Engkau jadikan kami termasuk orang-orang yang berputus asa (dari rahmat-Mu). Ya Allah, (turunkanlah hujan) kepada para hamba, negeri-negeri, ternak-ternak, dan seluruh makhluk yang membebaskan kami dari derita, kesulitan, dan kepapaan, sehingga kami tidak mengeluhkannya kecuali kepada-Mu. Ya Allah, tumbuhkanlah bagi kami tanam-tanaman, penuhkanlah puting-puting susu ternak kami, siramilah kami dari berkah-berkah langit, dan turunkanlah kepada kami dari keberkahan-Mu. Ya Allah, hilangkanlah dari kami kesulitan, kelaparan, dan ketiadaan pakaian, serta hilangkanlah dari kami bencana yang tidak dapat dihilangkan kecuali oleh-Mu. Ya Allah, sungguh kami memohon ampunan kepada-Mu, sesungguhnya Engkau Maha Pengampun, maka turunkanlah hujan kepada kami dengan deras."[46]

Pasal: Apakah di antara syarat shalat ini harus ada izin imam [penguasa]?

Ada dua riwayat:

Pertama, tidak dianjurkan kecuali dengan keluarnya imam atau seseorang dari pihaknya. Abu Bakar berkata, "Bila mereka keluar tanpa izin imam, maka tinggalkanlah dan kembalilah tanpa shalat dan khutbah. Demikian yang ditetapkan Ahmad.

Kedua, melaksanakan shalat [tanpa pemimpin mereka] dan salah seorang dari mereka menyampaikan khutbah. Demikian yang ditetapkan Ahmad,

Berdasarkan riwayat ini, maka shalat Istisqa disyariatkan bagi setiap orang, baik yang muqim maupun yang musafir, baik warga desa maupun pedalaman, karena shalat ini adalah shalat nafilah, maka seperti halnya shalat gerhana.

Inti riwayat pertama adalah, Nabi SAW tidak memerintahkannya, akan tetapi beliau melakukannya dengan suatu cara, maka hendaknya tidak melampaui cara tersebut, yaitu beliau melaksanakannya bersama para sahabat. Demikian juga para khalifah

---

[46] Disebutkan oleh Al Haitsami di dalam *Al Majma'* (2/212), dan ia berkata, "Aku katakan: ... lalu disebutkan haditsnya sebagaimana yang terdapat di dalam *Ash-Shahih*. Diriwayatkan oleh Ath-Thabarani di dalam *Al Ausath*, dan di dalam sanadnya terdapat Mujasyi' bin Amr, yang menurut Ibnu Ma'in ia seorang pendusta.

setelahnya dan para pemimpin setelah mereka, sehingga tidak disyariatkan kecuali dengan cara seperti itu.

Pasal: Dianjurkan untuk memohon hujan melalui perantara orang yang tampak keshalihannya. Hal tersebut akan lebih berpeluang dikabulkannya doa.

Umar RA pernah memohon hujan melalui perantara Al Abbas, paman Nabi SAW. Ibnu Umar menuturkan, "Ketika terjadi paceklik, Umar memohon hujan melalui perantara Al Abbas, lalu ia mengucapkan,

اللَّهُمَّ إِنَّ هَذَا عَمُّ نَبِيِّكَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِهِ فَاسْقِنَا

'Ya Allah, sesungguhnya ini adalah paman Nabi-Mu SAW. Kami menghadap kepada-Mu melaluinya (dengan perantaranya), maka berilah kami hujan.'

Sebelum selesai, Allah *'Azza wa Jalla* telah menurunkan hujan kepada mereka."[47]

Diriwayatkan juga bahwa Mu'awiyah keluar untuk memohon hujan, dan setelah duduk di atas mimbar ia berkata, "Mana Yazid bin Al Aswad Al Jurasyi?" Yazid pun berdiri, lalu Mu'awiyah memanggilnya kemudian menyuruhnya duduk di hadapannya, lalu ia berkata, 'Ya Allah, sesungguhnya kami memohon syafa'at kepada-Mu melalui perantara orang yang paling baik dan paling utama di antara kami, Yazid bin Al Aswad.' Ia lalu berkata, 'Wahai Yazid, angkatlah tanganmu.' Yazid pun mengangkat tangan dan berdoa kepada Allah *Ta'ala*, lalu muncullah arak-arakan awan di sebelah Barat seperti gunung, kemudian angin menghembusnya, lalu mereka pun dicurahi hujan, sampai-sampai mereka tidak dapat mencapai rumah-rumah mereka."

Adh-Dhahhak juga pernah memohon hujan melalui perantaraan Yazid bin Al Aswad .

---

[47] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/34) dan Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/352).

327. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila turun hujan [maka itulah yang diharapkan], dan bila tidak maka mereka mengulangnya pada hari kedua dan ketiga."

Demikian juga pendapat Malik dan Asy-Syafi'i. Sementara itu, Ishak berkata, "Mereka tidak keluar kecuali satu kali, karena Nabi SAW tidak keluar kecuali satu kali. Hanya saja, [bila belum turun hujan] maka mereka berkumpul di masjid-masjid mereka, dan setelah shalat mereka berdzikir kepada Allah dan berdoa. Imam juga berdoa pada hari Jum'at di atas mimbar yang diaminkan oleh jamaah."

Menurut kami: cara ini lebih mantap dalam hal berdoa dan bersungguh-sungguh, karena beliau bersabda, "*Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang memaksa di dalam berdoa.*"[48] Adapun Nabi SAW tidak keluar untuk kedua kalinya, itu karena beliau tidak perlu keluar lagi lantaran permohonannya telah dikabulkan pada saat pertama kali keluar. Namun keluarnya pada kali yang pertama lebih ditekankan daripada yang setelahnya, karena ada contoh dari Sunnah.

Pasal: Bila mereka telah siap-siap keluar lalu hujan turun sebelum mereka sempat keluar, maka mereka tidak perlu keluar. Tapi mereka sebaiknya bersyukur kepada Allah atas anugerah dan nikmat-Nya serta memohon tambahan anugerah-Nya. Bila mereka telah keluar lalu hujan turun sebelum mereka shalat, maka mereka shalat sebagai rasa syukur kepada Allah *Ta'ala* dan memuji-Nya serta berdoa kepada-Nya. Dianjurkan berdoa ketika turun hujan, berdasarkan sabda beliau, "*Mohonlan agar dikabulkan doa pada tiga kondisi: ketika berhadapannya dua pasukan, ketika mendirikan shalat, dan ketika turun hujan.*"[49]

Diriwayatkan dari Aisyah RA, bahwa apabila Nabi SAW melihat hujan, maka beliau mengucapkan, "*Shayyiban naafi'an*' [Ya Allah, turunkanlah hujan yang bermanfaat]." (HR. Al Bukhari).[50]

---

[48] HR. Al Baihaqi di dalam *Asy-Syu'ab* (2/ج 1108) dan Ibnu Adi di dalam *Al Kamil* (7/164).

[49] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/360), dengan lafazh, "Doa akan dikabulkan pada empat kondisi ... [dengan tambahan]: turun hujan dan ketika melihat Ka'bah."

[50] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/40), Ibnu Majah (2/3889) dengan lafazh '*Shayyiban naafi'an*', dan (2/3890) dengan lafazh, '*Shayyiban hanii'an*', dan Ahmad (6/41).

Pasal: Dianjurkan berdiri ketika pertama kali turun hujan dan mengeluarkan tunggangannya. Ini berdasarkan riwayat Anas:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَنْزِلْ عَنْ مِنْبَرِهِ حَتَّى رَأَيْنَا الْمَطَرَ يَتَحَادَرُ عَلَى لِحْيَتِهِ.

"Nabi SAW tidak turun dari mimbarnya hingga kami melihat air hujan menetes dari sela-sela jenggotnya."[51] (HR. Al Bukhari).

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa apabila hujan turun, ia berkata kepada budaknya, "Keluarkanlah tungganganku dan alas tidurku agar terkena hujan."

Dianjurkan pula berwudhu dari air hujan bila mengaliri sungai karena apabila air sungai mengalir [dari air hujan], maka beliau bersabda, "*Mari kita keluar menuju tempat ini yang telah dijadikan Allah sebagai alat bersuci, lalu kita bersuci.*"[52]

Pasal: Dianjurkan memohon hujan setiap selesai shalat, dan pada hari Jum'at imam berdoa di atas mimbar yang diaminkan oleh seluruh jamaah.

Al Qadhi berkata, "Memohon hujan ada tiga cara, dan yang paling sempurna adalah [pertama]: keluar dan melaksanakan shalat sebagaimana yang telah kami paparkan. Berikutnya adalah [kedua]: imam memohon hujan pada hari Jum'at di atas mimbar, berdasarkan riwayat: Seorang laki-laki masuk masjid pada hari Jum'at ketika Rasulullah SAW sedang berkhutbah, lalu orang itu menghadap Rasulullah SAW sambil berdiri, kemudian berkata, 'Wahai Rasulullah, banyak harta yang binasa dan banyak jalanan yang terputus, maka berdoalah kepada Allah agar menurunkan hujan kepada kita.' Rasulullah SAW lalu mengangkat kedua tangannya dan mengucapkan, '*Allahumma aghitsnaa. Allahumma aghitsnaa. Allahumma aghitsnaa.*' [*Ya Allah, turunkanlah hujan kepada kami. Ya Allah, turunkanlah hujan kepada kami. Ya Allah, turunkanlah hujan kepada kami.*]."

---

[51] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/40), An-Nasa'i (2/166), dan Ahmad (3/256).

[52] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/359), dan ia berkata, "Hadits ini (sanadnya) terputus. Diriwayatkan juga dari Umar."

Anas melanjutkan: Sungguh, demi Allah, saat itu tidak terlihat adanya awan atau mendung atau apa pun di langit sejauh antara kami dan bukit Sala', antara rumah dan gedung. Tetapi tiba-tiba dari belakang bukit itu muncul awan seperti perisai. Tatkala awan itu berada di pertengahan langit, awan-awan itu bertebaran ke segala arah, lalu hujan pun turun. Sungguh, demi Allah, kami tidak melihat matahari selama enam hari. Kemudian pada hari Jum'at berikutnya, seorang laki-laki masuk dari pintu tersebut [yakni pintu masjid yang pada Jum'at sebelum dimasuki oleh laki-laki yang meminta agar Nabi SAW berdoa memohon hujan], sementara Rasulullah SAW sedang berkhutbah, lalu laki-laki itu berdiri menghadap beliau, lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, banyak ternak yang binasa dan banyak jalanan yang terputus, maka berdoalah kepada Allah agar menghentikan hujan dari kita.' Rasulullah SAW lalu mengangkat kedua tangannya dan mengucapkan, *'Allaahumma hawaalainaa wa laa 'alainaa. Alaahumma 'alazh zharaabi wal aakaami wa buthuunil audiyati wa manaabitisy syajari*; [*Ya Allah, curahkanlah di sekitar kami, bukan pada kami. Ya Allah, curahkanlah pada lereng-lereng gunung, bukit-bukit, perut-perut lembah, dan tempat-tempat tumbuhnya pepohonan*]. Hujan pun berhenti dan kami keluar di bawah sinar matahari." (HR. *Muttafaq 'Alaih*).[53]

Ketiga: Berdoa kepada Allah setiap selesai shalat dan ketika sedang sendiri-sendiri.

Pasal: Bila hujan turun sangat deras, yang bisa membahayakan mereka atau banyak air dari mata air, maka hendaknya berdoa kepada Allah agar meredakannya dan menghalau bahayanya dari mereka serta menjadikannya di tempat-tempat yang akan mendatangkan manfaat serta tidak menimbulkan bahaya, sebagaimana doa yang dipanjatkan Nabi SAW pada pasal sebelum ini. Bahaya akibat terlalu banyaknya hujan masuk dalam kategori bencana, maka dianjurkan guna berdoa untuk menghilangkan dan menghentikannya.

---

[53] Telah dikemukakan pada masalah nomor 288).

328. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila ahlu dzimmah keluar bersama mereka maka tidak boleh dilarang, namun mereka diperintahkan agar terpisah dari kaum muslim."

Penjelasan: Tidak dianjurkan mengeluarkan ahlu dzimmah untuk hal ini, karena mereka adalah musuh Allah yang kufur terhadap-Nya dan menukar kenikmatan dari-Nya dengan kekufuran, maka mereka sangat jauh untuk dikabulkan. Ketika kaum muslim mendapat pertolongan Allah, mungkin saja mereka justru berkata, "Ini berkat doa kami yang dikabulkan."

Namun bila mereka keluar dengan sendirinya, maka tidak perlu dilarang, karena mereka hendak mencari rezeki mereka dari Tuhan mereka, dan itu tidak boleh dilarang. Boleh jadi permohonan mereka dikabulkan Allah *Ta'ala*, karena Allah memang telah menjadi rezeki mereka di dunia sebagaimana Allah telah menjadi rezeki kaum mukmin. Hanya saja, mereka diperintahkan untuk memisahkan diri dari kaum muslim, karena tidak ada jaminan bahwa mereka tidak akan terkena adzab, sehingga bila adzab turun kepada mereka, maka orang yang berada di dekatnya akan terkena juga.

Ketika kaum 'Ad meminta hujan, Allah justru mengirim angin kencang yang membinasakan mereka. Bila dikatakan, "Kalau begitu, semestinya mereka dilarang keluar ketika hari keluarnya kaum muslim [untuk shalat Istisqa] agar mereka tidak mengira bahwa turunnya hujan itu berkat doa mereka," maka kami katakan, "Tidak ada jaminan bahwa hujan akan turun ketika yang keluar hanya kaum muslim, sehingga mungkin justru akan berdampak lebih buruk [pada klaim dan kepercayaan mereka], bahkan bisa juga berdampak buruk terhadap selain mereka."

بَابُ الْحُكْمِ فِيمَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ

BAB HUKUM MENINGGALKAN SHALAT

329. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Orang yang meninggalkan shalat, sementara ia orang yang sudah baligh dan berakal, baik itu karena mengingkarinya maupun tidak, maka ia diajak untuk mengerjakannya setiap kali waktu shalat selama tiga hari. Jika ia mau shalat [maka itulah yang diharapkan], namun bila tidak mau maka ia dibunuh."

Penjelasan: Orang yang meninggalkan shalat tidak lepas dari kemungkinan bahwa ia mengingkari kewajiban shalat atau tidak mengingkarinya. Bila ia memang mengingkari kewajibannya, maka ada rinciannya lagi. Bila pengingkarannya itu karena tidak tahu, yaitu tidak mengetahui hukumnya, misalnya karena ia baru memeluk Islam atau karena tinggal di pedalaman, maka ia harus diberitahu dan diajari bahwa itu adalah kewajiban. Oleh karena itu, ia tidak dihukum karena udzur tersebut.

Bila ia tidak termasuk orang yang tidak mengetahui hukumnya, misalnya ia adalah orang yang tumbuh di tengah-tengah kaum muslim, baik di perkotaan maupun di pedesaan, maka udzurnya tidak diterima, dan tidak diterima pula bila ia mengaku tidak tahu, sehingga ia dihukum kafir, karena dalil-dalil yang mewajibkannya sangat jelas di dalam Al Qur`an dan Sunnah, sementara kaum muslim juga senantiasa melaksanakannya. Orang seperti itu hanya mendustakan Allah *Ta'ala* dan Rasul-Nya serta ijma' kaum muslim. Orang seperti itu dianggap murtad, keluar dari Islam, dan hukumnya sama dengan semua orang yang murtad, yaitu disuruh bertobat, dan jika tidak mau maka dibunuh. Mengenai hal ini, kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat.

Bila meninggalkan shalat karena sakit atau tidak mampu melakukan rukun-rukun dan syarat-syaratnya, maka dikatakan kepadanya bahwa kondisi itu tidak menggugurkan kewajiban shalat dan ia wajib melaksanakannya semampunya. Bila meninggalkannya karena menyepelekan atau malas, maka ia diajak untuk

mengerjakannya, dan dikatakan kepadanya, "Engkau harus shalat, karena bila tidak maka dibunuh." Jika ia mau shalat maka selesai masalahnya, namun bila tidak mau maka ia wajib dibunuh.

Namun tidak langsung dibunuh, tetapi ditahan dulu selama tiga hari sambil dilakukan tekanan kepadanya, selalu diajak mengerjakan shalat setiap kali waktu shalat, dan ditakut-takuti akan dibunuh bila tidak mau shalat. Bila setelah itu ia tetap tidak mau shalat, maka ia dibunuh dengan pedang. Demikian yang dikatakan oleh Malik, Hammad bin Zaid, Waki', dan Asy-Syafi'i.

Sementara itu, Az-Zuhri berkata, "Dipukul dan dipenjara." Demikian juga yang dikatakan oleh Abu Hanifah, ia berkata, "Tidak dibunuh, karena Nabi SAW bersabda,

لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلاَّ بِإِحْدَى ثَلاَثٍ: كُفْرٌ بَعْدَ إِيْمَانٍ، زِنًا بَعْدَ إِحْصَانٍ، أَوْ قَتْلُ نَفْسٍ بِغَيْرِ حَقٍّ.

'*Tidaklah halal darah seorang muslim kecuali karena tiga hal: kufur setelah beriman, berzina setelah menikah, dan membunuh tanpa hak*' (HR. *Muttafaq 'Alaih*).[54]

Sedangkan pada kasus ini tidak ada satu pun dari tiga hal itu, maka darahnya tidak halal. Nabi SAW juga telah bersabda, *"Aku diperintahkan memerangi manusia sampai mereka mengucapkan bahwa tidak ada sesembahan yang haq selain Allah. Bila mereka telah mengucapkannya maka terpeliharalah darah dan harta mereka dari pemeranganku, kecuali dengan haknya."*[55]

Selain itu, shalat hanyalah satu satu cabang agama, maka tidak boleh dibunuh hanya karena meninggalkannya, sebagaimana halnya haji. Juga, karena bila membunuh itu disyariatkan, maka disyariatkan pula larangan meninggalkan shalat, padahal larangan itu tidak disyariatkan untuk sesuatu yang sudah jelas terlarang, sedangkan membunuh akan menghalanginya melakukan shalat untuk selamanya, maka tidak disyariatkan. Darahnya juga tidak halal untuk dibunuh, maka tidak boleh dihalalkan kecuali dengan nash atau makna nash, dan itu tidak ada.

---

[54] HR. At-Tirmidzi (4/ح 2158), An-Nasa'i (7/92), dan Al Hakim (4/350). Syaikh Al Albani menyebutkannya di dalam *Shahih Al Jami'* (7641).

[55] Telah dikemukakan pada masalah nomor 254 (no. 45).

Menurut kami: dalilnya adalah firman Allah *Ta'ala*,

فَاقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

"*Maka bunuhlah orang-orang musyirikin di mana saja kamu jumpai mereka, dan tangkaplah mereka. Kepunglah mereka dan intailah di tempat pengintaian. Jika mereka bertobat dan mendirikan shalat dan menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka untuk berjalan.*" (Qs. At-Taubah [9]: 5)

Jadi, dibolehkan membunuh mereka. Syarat membebaskan mereka adalah bertobat, yaitu Islam, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat. Bila meninggalkan shalat dengan sengaja, berarti syarat pembebasannya tidak terpenuhi, sehingga yang tersisa adalah kewajiban untuk dibunuh.

Sabda Nabi SAW,

مَنْ تَرَكَ الصَّلاَةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ الذِّمَّةُ

"*Barangsiapa meninggalkan shalat dengan sengaja maka telah lepas tanggung jawab darinya.*"[56] menunjukkan kebolehan untuk membunuhnya.

Sabda beliau SAW,

بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ الْكُفْرِ تَرْكُ الصَّلاَةِ

"*[Batas pemisah] antara seorang hamba dengan kekufuran adalah meninggalkan shalat.*"[57] (HR. Muslim) dan kekufuran menyebabkan kebolehan untuk dibunuh. Nabi SAW bersabda,

نُهِيْتُ عَنْ قَتْلِ الْمُصَلِّيْنَ

"*Aku dilarang membunuh orang-orang yang mengerjakan shalat.*"[58]

Diriwayatkan dari Anas, ia menuturkan, "Abu Bakar berkata, 'Yang dikatakan oleh Rasulullah SAW adalah, "*Bila mereka bersaksi*

---

[56] HR. Ibnu Majah (2/4034) dan Ahmad (6/421) seperti itu dari hadits Ummu Aiman. Al Albani berkata, "*Hasan.*"

[57] HR. Muslim (1/88) dengan lafazh "بين الرجل" Abu Daud (4/ح 4678), At-Tirmidzi (5/2620), Ibnu Majah (1/ح 1078), dan Ahmad (3/370).

[58] Telah dikemukakan pada masalah nomor 254.

bahwa tidak ada sesembahan yang haq selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat."[59] (HR. Ad-Daraquthni).

Pengertiannya, orang yang tidak shalat boleh dibunuh, karena shalat adalah salah satu rukun Islam yang tidak boleh digantikan oleh orang lain atau harta. Oleh karena itu, orang yang meninggalkan shalat harus dibunuh, sebagaimana orang yang meninggalkan syahadat.

Hadits mereka adalah argumen kami, karena itu menunjukkan bahwa yang meninggalkan shalat adalah orang kafir. Hadits lainnya dikecualikan dengan '*kecuali dengan haknya*', sedangkan shalat termasuk haknya. Hadits-hadits kami juga bersifat khusus, maka kami mengkhususkan keumuman yang mereka sebutkan. Qiyas mereka dengan haji tidak tepat, karena masalah penangguhan pelaksanaan haji pun masih diperdebatkan, dan tidak boleh membunuh karena perbuatan yang masih diperdebatkan.

Tentang ucapan mereka, "Ini menyebabkan ditinggalkannya semua shalat," kami katakan: Orang yang tahu bahwa bila ia meninggalkan shalat maka akan dibunuh, tentu tidak akan meninggalkan shalat. Apalagi setelah disuruh bertobat dengan diberi kesempatan selama tiga hari. Bila setelah itu ia tetap meninggalkannya, berarti ia tidak bisa diharapkan akan melaksanakan shalat, sehingga tidak ada gunanya dibiarkan hidup, dan membunuhnya bukan berarti menghilangkan kesempatannya, karena ia telah diberi kesempatan.

Kalau analoginya dibalik, misalnya ia dibiarkan, namun tetap tidak mau shalat, padahal seandainya ia mau melaksanakan shalat maka itu bisa menyamai shalatnya seribu orang, berarti itu tidak tercapai karena ia menghilangkan kesempatan satu shalat, dan ini tidak menyelisihi hukum asal. Dengan demikian, konteks perkataan Al Kharqi menunjukkan kewajibannya dibunuh karena meninggalkan satu shalat, dan ini adalah salah satu dari dua riwayat dari Ahmad, karena ia telah meninggalkan shalat maka harus dibunuh, sebagaimana yang meninggalkan tiga shalat. Juga, karena khabar-khabar yang ada mengindikasikan 'meninggalkan satu shalat', namun keharusan membunuh tidak dipastikan kecuali sampai menyempitnya

---

[59] HR. Ad-Daraquthni (1/232).

waktu shalat berikutnya, karena yang pertama tidak diketahui telah ditinggalkan kecuali setelah habis waktunya, maka yang meninggalkannya tidak wajib dibunuh dengan habisnya waktu tersebut. Tapi bila waktu yang berikutnya telah sempit lalu diketahui bahwa ia hendak meninggalkannya, maka ia wajib dibunuh.

Riwayat pertama, tidak wajib dibunuh kecuali setelah meninggalkan tiga shalat dan telah menyempitnya waktu shalat yang keempat, karena mungkin saja ia meninggalkan satu atau dua shalat karena samar. Tapi bila telah berulang tiga kali, maka jelas ia meninggalkannya karena tidak mau melaksanakannya, dan sempitnya waktu shalat yang keempat menentukannya.

Diceritakan dari Ibnu Hamid, dari Abu Ishak bin Syaqila, bahwa bila meninggalkan satu shalat yang tidak dapat digabung [dijamak] dengan yang berikutnya, misalnya shalat Subuh dan shalat Ashar, maka ia dibunuh. Bila meninggalkan shalat pertama dari antara dua shalat yang bisa dijamak, maka tidak wajib dibunuh, karena kedua waktunya seperti satu waktu menurut sebagian ulama. Demikian pendapat Hasan.

Ada perbedaan riwayat tentang sebab dibutuhkannya, dibunuh karena kekufurannya atau sebagai hadd [hukuman]?

Riwayat pertama: dibunuh karena kekufurannya, seperti halnya orang yang murtad. Jika karena kelaparannya maka ia tidak dimandikan, tidak dikafani, tidak dikuburkan di pekuburan kaum muslim, dan tidak diwarisi. Demikian pendapat yang dipilih oleh Abu Ishak bin Syaqila dan Ibnu Hamid. Ini juga merupakan pendapat Al Hasan, Asy-Sya'bi, Ayyub As-Sikhtiyani, Al Auza'i, Ibnu Al Mubarak, Hammad bin Zaid, Ishak, dan Muhammad bin Al Hasan, berdasarkan sabda Rasulullah SAW, "*[Batas pemisah] antara seorang hamba dengan kekufuran adalah meninggalkan shalat.*"

Dalam lafazh yang diriwayatkan dari Jabir disebutkan, "Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda, '*Sesungguhnya [batas pemisah] antara seseorang dengan kasyirikan adalah meninggalkan shalat*'."[60]

Diriwayatkan dari Buraidah, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, '*[Batas pemisah] antara kami dan mereka adalah*

[60] Telah dikemukakan pada masalah nomor 254 (no. 45).

meninggalkan shalat. Jadi, barangsiapa meninggalkannya berarti telah kufur'."[61] (Semuanya diriwayatkan oleh Muslim).

Nabi SAW juga bersabda, "*Yang pertama kali akan hilang dari agama kalian adalah amanat, dan yang terakhir adalah shalat.*"[62]

Ahmad berkata, "Segala sesuatu akan hilang hingga bagian akhirnya, tidak ada yang tersisa darinya."

Umar RA berkata, "Tidak ada bagian di dalam Islam bagi yang meninggalkan shalat."

Ali RA berkata, "Barangsiapa tidak melaksanakan shalat maka ia kafir."

Ibnu Mas'ud berkata, "Barangsiapa tidak mengerjakan shalat maka tidak ada agama baginya."

Abdullah bin Syaqiq[63] berkata, "Para sahabat Rasulullah SAW tidak menganggap suatu amal yang bila ditinggalkan menyebabkan kafir, kecuali shalat."

Shalat adalah ibadah yang membuatnya menjadi orang Islam, maka meninggalkannya berarti ia telah keluar dari Islam, sebagaimana halnya syahadat.

Riwayat kedua: dibunuh sebagai *hadd* [hukuman] dengan tetap dihukumi Islam [dianggap sebagai muslim] sebagaimana pezina *muhshan* [yang telah menikah]. Ini pendapat yang dipilih oleh Abu Abdillah bin Abaththah, dan ia mengingkari pendapat yang mengatakan bahwa pelakunya kafir. Ia lalu menyebutkan bahwa tidak ada perbedaan pendapat mengenai ini dalam madzhab ini, dan ini juga merupakan pendapat mayoritas ahli fikih serta pendapat Abu Hanifah, Malik, dan Asy-Syafi'i.

Diriwayatkan dari Hudzaifah ia berkata, "Akan datang suatu masa kepada manusia, yang saat itu tidak ada yang tersisa pada

---

[61] HR. At-Tirmidzi (5/ح 2621), Ibnu Majah (1/ح 1079), An-Nasa'i (1/231, 232), dan Ahmad (5/346). Al Albani menyebutkannya di dalam *Shahih Al Jami'* (4143) dan ia berkata, "*Shahih.*"

[62] Disebutkan oleh Al Haitsami di dalam *Al Majma'* (7/329) dan ia berkata, "Diriwayatkan oleh Ath-Thabarani, dan para perawinya *shahih* selain Syaddad bin Ma'qal, ia *tsiqah.*"

[63] Abdullah bin Syuqaiq Al Uqaili, warga Bashrah yang *tsiqah*. Ia meninggal pada tahun 108 H. *Taqrib At-Tahdzib* (1/442).

mereka dari Islam kecuali ucapan *laa ilaaha illallaah*." Lalu dikatakan kepadanya, "Lalu apa gunanya bagi mereka?" Ia menjawab, "Menyelamatkan mereka dari neraka."

Diriwayatkan dari Walan, ia berkata, "Ketika aku sampai dari rumahku, aku melihat kambing yang telah disembelih, maka aku bertanya, 'Siapa yang menyembelihnya?' Mereka menjawab, 'Budakmu.' Aku katakan, 'Demi Allah, sesungguhnya budakku itu tidak mengerjakan shalat.' Para wanita lalu berkata, 'Kami mengajarinya, lalu ia pun membaca *basmalah*.' Aku kemudian kembali kepada Ibnu Mas'ud untuk menanyakan hal itu kepadanya, dan ia menyuruhku untuk memakannya."

Dalilnya adalah sabda Nabi SAW, "*Sesungguhnya Allah telah mengharamkan neraka terhadap orang yang mengucapkan kalimat laa ilaaha illallaah (tidak ada tuhan selain Allah) dengan mengharapkan wajah (keridhaan) Allah*."[64]

Diriwayatkan dari Abu Dzar, ia menuturkan, "Aku datang kepada Rasulullah SAW, lalu beliau bersabda, '*Tidaklah seorang hamba mengucapkan kalimat laa ilaaha illallaah kemudian meninggal padanya, kecuali ia masuk surga*.'[65]

Diriwayatkan dari Ubadah bin Ash-Shamit, ia menuturkan, "Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda, '*Barangsiapa bersaksi bahwa tidak ada sesembahan yang haq selain Allah dan bahwa Muhammad adalah hamba-Nya dan utusan-Nya, bahwa Isa adalah hamba Allah dan utusan-Nya serta kalimat-Nya yang disampaikan kepada Maryam dan ruh yang ditiupkan dari-Nya, bahwa surga adalah benar adanya, dan bahwa neraka adalah benar adanya, maka Allah akan memasukkannya ke dalam surga berdasarkan amal perbuatannya*'."[66]

Diriwayatkan dari Anas, bahwa Rasulullah SAW bersabda, "*Akan dikeluarkan dari neraka orang yang mengucapkan kalimat laa ilaaha illallaah dan di dalam hatinya ada kebaikan walaupun hanya*

---

[64] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/75), Muslim (1/455, 456), dan Ahmad (4/44).

[65] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/192, 293), dan Muslim (1/95).

[66] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (4/201), Muslim (1/iman/46/57), dan Ahmad (5/313, 314).

seberat biji gandum."[67]

Semua hadits tersebut riwayat *Muttafaq 'Alaih*, dan masih banyak lagi hadits-hadits lainnya yang serupa dengan ini.

Diriwayatkan dari Ubadah bin Ash-Shamit, bahwa Nabi SAW bersabda, "*Lima shalat yang telah diwajibkan Allah atas para hamba dalam sehari semalam. Barangsiapa melaksanakannya dan tidak menyia-nyiakan sedikit pun darinya karena meremehkan haknya, maka ada janji baginya di sisi Allah, bahwa Allah akan memasukkannya ke dalam surga. Barangsiapa tidak melaksanakannya, maka tidak ada janji baginya di sisi Allah. Bila mau Allah akan mengadzabnya, dan bila mau Allah akan memasukkannya ke dalam surga*."[68]

Seandainya pelakunya itu dianggap kafir, tentu tidak akan dimasukkan ke surga.

Al Khallal berkata (dalam kitab *Jami'*-nya), "Yahya menyampaikan kepada kami, Abdul Wahhab menyampaikan kepada kami, Hisyam bin Hassan menyampaikan kepada kami dari Abdullah bin Abdirrahman, dari Abu Shamilah, bahwa Nabi SAW berangkat ke Quba, lalu beliau berjumpa dengan sekelompok orang golongan Anshar yang tengah membawa jenazah di atas pintu, maka Nabi SAW bertanya, '*Ada apa ini*?' Mereka menjawab, 'Ini budak keluarga fulan....' Beliau bertanya lagi, '*Apakah ia bersaksi bahwa tidak ada sesembahan yang haq selain Allah*?' Mereka menjawab, 'Ya, tetapi ia demikian dan demikian.' Beliau bertanya lagi, '*Apakah ia mengerjakan shalat*?' Mereka menjawab, 'Kadang shalat dan kadang meningalkan.' Beliau pun berkata kepada mereka, '*Kembalilah kalian, lalu mandikanlah ia, kafanilah ia, dan shalatkanlah ia, dan kuburkanlah ia. Demi Dzat yang jiwaku berada di tangan-Nya, hampir saja malaikat berada di antaraku dan dia*'."[69]

Ia juga meriwayatkan dengan isnad dari Atha`, dari Abdullah bin Umar, ia menuturkan, "Rasulullah SAW bersabda, '*Shalatkanlah orang yang mengucapkan kalimat laa ilaaha illallaah*'."[70] Hal ini sudah menjadi ijma kaum muslim. Kami tidak mengetahui pada suatu

---

[67] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (1/17, 18), dan Muslim (1/182).
[68] Telah dikemukakan pada juz 1, kitab shalat, hadits nomor 6.
[69] HR. Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (3/6630, 6631) seperti itu.
[70] HR. Ad-Daraquthni (2/56).

masa pun ada orang yang meninggalkan shalat, lalu [ketika meninggal] tidak dimandikan, tidak dishalatkan, dan tidak dikubur di pekuburan kaum muslimin, serta warisannya tidak diberikan kepada ahli warisnya atau warisan dari ahli warisnya tidak diberikan kepadanya. Tidak pula dipisahkan antara suami istri karena salah satunya sering meninggalkan shalat.

Seandainya ia kafir, maka semua hukum ini pasti telah berlaku atas dirinya. Selain itu, kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat di kalangan kaum muslim tentang kewajiban mengqadha shalat bagi orang yang meninggalkannya. Seandainya dihukumi murtad, tentu tidak diwajibkan mengqadha shalat dan puasa.[71]

Adapun hadits-hadits terdahulu, itu mengindikasikan ancaman berat dan menyerupakannya dengan orang-orang kafir, tapi tidak pada hakikat kafir, seperti sabda-sabda beliau SAW berikut ini,

سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ

"Mencela orang muslim adalah suatu kefasikan dan membunuhnya adalah kekufuran."[72]

Sabdanya, *"Kufur terhadap Allah melepaskan diri dari garis keturunan walaupun sangat jelas."*[73]

"Barangsiapa berkata kepada saudaranya [sesama muslim], 'Hai kafir', maka predikat itu berlaku pada salah satunya."[74]

"Barangsiapa menggauli wanita yang sedang haid atau menggauli wanita pada duburnya, maka ia telah kufur terhadap apa yang diturunkan kepada Muhammad."[75]

---

[71] Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah berkata, "Orang yang tidak shalat, baik laki-laki maupun perempuan, diperintahkan untuk shalat. Bila tidak mau maka dihukum hingga mau shalat. Ini berdasarkan ijma' ulama. Mayoritas mereka mewajibkan untuk dibunuh jika tidak mau shalat juga, yaitu disuruh bertobat, dan bila tidak mau maka dibunuh. Lalu, apakah ia dibunuh sebagai kafir, murtad, atau fasik?" Ini ada rinciannya. Lihat *Majmu' Al Fatawa* (28/359).

[72] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (1/19) dan Muslim (1/84).

[73] HR. Ibnu Majah (2/ح 2744). Al Albani berkata, "*Hasan shahih.*"

[74] HR. Al Bukhari (8/32), dan Muslim (1/79) dengan lafazh: "*Bila seseorang mengafirkan saudaranya.*"

[75] HR. At-Tirmidzi (1/ح 135), Ibnu Majah (1/ح 639), dan Ad-Darimi (1/ح 1136). Al Albani menyebutkannya di dalam *Shahih Al Jami'* (nomor 5642).

"Dan barangsiapa berkata, 'Kami diberi hujan karena bintang-bintang,' maka dia kufur terhadap Allah dan beriman kepada bintang-bintang."[76]

"Barangsiapa bersumpah tidak atas nama Allah maka ia telah syirik."[77]

"Peminum khamer laksana penyembah berhala."[78]

Masih banyak lagi yang seperti ini yang maksudnya adalah ancaman keras. Demikian pendapat yang lebih kuat di antara dua pendapat. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Orang yang meninggalkan suatu syarat atau rukun yang telah disepakati, seperti: thaharah, ruku, atau sujud, maka ia sama dengan orang yang meninggalkan shalat. Hukumnya pun sama, karena bila melaksanakan shalat tapi tidak memenuhi syarat dan rukun-rukun shalat, maka shalatnya tidak sah.

Bila meninggalkan sesuatu yang diperselisihkan —misalnya menghilangkan najis, membaca Al Faatihah, thuma'ninah, i'tidal antara ruku dan sujud atau di antara dua sujud— dengan meyakini bahwa itu boleh, maka tidak ada masalah padanya. Namun bila ia meninggalkannya dengan meyakini bahwa itu haram, maka ia wajib mengulang shalatnya namun ia tidak dibunuh karena hal itu, karena hal tersebut diperselisihkan statusnya, sehingga sama seperti menikah tanpa wali, atau orang yang mencuri harta yang diduga miliknya sendiri. *Wallahu a'lam.*

---

[76] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/357, 358) seperti itu.

[77] HR. Abu Daud (3/ح 3251), At-Tirmidzi (4/15335), dan Ahmad (2/125). Al Albani menyebutkannya di dalam *Shahih Al Jami'* (6204), dan ia berkata, "*Shahih*" *Al Irwa'* (2561).

[78] HR. Ibnu Majah (2/3375) dengan lafazh, "*Pecandu khamer.*" Al Albani berkata, "*Hasan.*" *Ash-Shahihah* (384).

كتاب الجنائز

KITAB JENAZAH

Anjuran untuk mengingat kematian dan mempersiapkannya

Dianjurkan agar manusia senantiasa mengingat mati dan mempersiapkan diri untuk menghadapi kematian, karena beliau bersabda,

أَكْثِرُوا ذِكْرَ هَادِمِ اللَّذَّاتِ فَمَا ذُكِرَ فِي كَثِيرٍ إِلاَّ قَلَّلَهُ وَلاَ فِي قَلِيلٍ إِلاَّ كَثَّرَهُ

"Perbanyaklah kalian mengingat penghancur kenikmatan [kematian]. Tidaklah ia diingat ketika sedang lapang kecuali hanya sedikit, dan tidaklah ia diingat ketika sedang dalam kesempitan kecuali merasa sudah banyak mengingatnya."[1] (Bagian awal diriwayatkan oleh Al Bukhari).

Apabila sakit maka dianjurkan bersabar dan dimakruhkan mengeluh, berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Thawus, bahwa ia memakruhkannya, dan hendaknya tidak mengharapkan kematian karena derita yang dialaminya, berdasarkan sabda Nabi SAW,

لاَ يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدٌ مِنْكُمُ الْمَوْتَ لِضُرٍّ نَزَلَ بِهِ، فَإِنْ كَانَ لاَ بُدَّ مُتَمَنِّيًا لِلْمَوْتِ فَلْيَقُلْ: اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مَا كَانَتِ الْحَيَاةُ خَيْرًا لِي، وَتَوَفَّنِي إِذَا كَانَتِ الْوَفَاةُ خَيْرًا لِي.

"Dan janganlah seseorang di antara kalian mengharapkan kematian karena derita yang dialaminya, akan tetapi hendaklah ia mengucapkan, 'Ya Allah, hidupkanlah aku bila kehidupan itu baik bagiku, dan matikanlah aku bila kematian itu baik bagiku'."[2]

---

[1] Al Albani menyebutkannya di dalam *Al Irwa`* (3682) dengan lafazh ini, dan ia berkata, "Isnadnya sangat meragukan, karena terdapat Muhammad bin Yunus Al Kaidaimi, orang yang dituduh suka memalsukan hadits. Namun baris pertama hadits ini *shahih*, yaitu hadits *shahih* yang dikeluarkan oleh An-Nasa`i (4/4/), At-Tirmidzi (2307), Ibnu Majah (4258), dan Al Hakim (4/321) dari hadits Abu Hurairah."

[2] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (7/156), dan Muslim (4/2064).

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan shahih*."

Hendaknya senantiasa berbaik sangka kepada Rabbnya *Ta'ala*, karena Jabir menuturkan, "Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda,

لاَ يَمُوتَنَّ أَحَدُكُمْ إِلاَّ وَهُوَ يُحْسِنُ الظَّنَّ بِاللهِ تَعَالَى

'*Janganlah seseorang di antara kalian mati kecuali dalam keadaan berbaik sangka kepada Allah Ta'ala*'."[3] (HR. Muslim dan Abu Daud).

Mu'tamir mengatakan dari ayahnya, bahwa ayahnya berkata kepadanya ketika hampir meninggal, "Ceritakan kepadaku tentang rukhshah-rukhshah."

Pasal: Dianjurkan menjenguk orang yang sedang sakit.

Al Bara` mengatakan,

أَمَرَنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِاتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ وَعِيَادَةِ الْمَرِيضِ.

"Rasulullah SAW memerintahkan kami mengantar jenazah dan menjenguk orang sakit."[4] (HR. Al Bukhari dan Muslim).

Diriwayatkan dari Ali RA, bahwa Nabi SAW bersabda,

مَا مِنْ رَجُلٍ يَعُودُ مَرِيضًا مُمْسِيًا إِلاَّ خَرَجَ مَعَهُ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ يَسْتَغْفِرُونَ لَهُ، حَتَّى يُصْبِحَ وَكَانَ لَهُ خَرِيفٌ فِي الْجَنَّةِ، وَمَنْ أَتَاهُ مُصْبِحًا خَرَجَ مَعَهُ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ يَسْتَغْفِرُونَ لَهُ حَتَّى يُمْسِيَ، وَكَانَ لَهُ خَرِيفٌ فِي الْجَنَّةِ.

"*Tidaklah seseorang menjenguk orang sakit pada sore hari kecuali akan berangkat pula bersamanya tujuh puluh ribu malaikat yang memohonkan ampun untuknya hingga pagi, dan baginya sebuah kebun di surga. Barangsiapa mendatanginya [yakni menjenguk yang sakit] pada pagi hari, maka akan berangkat bersamanya tujuh puluh ribu malaikat yang memintakan ampunan untuknya hingga sore hari, dan untuknya sebuah kebun di surga.*"[5]

---

[3] HR. Muslim (4/2205, 2206), Abu Daud (3/3113), Ibnu Majah (2/4167), dan Ahmad (3/293, 315, 325, 330).

[4] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/90), dan Muslim (3/1635).

[5] HR. Abu Daud (3/3098), At-Tirmidzi (3/969) dengan lafazh: '*Maa min muslimin*' [tidaklah seorang muslim], dan Ahmad (1/121). Al Albani berkata,

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan gharib.*"

Ketika masuk ke tempat orang sakit hendaknya mendoakan dan meruqyahnya.

Tsabit berkata kepada Anas, "Wahai Abu Hamzah, aku sedang kesakitan." Anas berkata, "Apa tidak sebaiknya aku meruqyahmu dengan ruqyah Rasulullah SAW?" Ia menjawab, "Baiklah." Anas lalu membaca,

اللَّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ مُذْهِبَ الْبَاسِ اشْفِ أَنْتَ الشَّافِي، لاَ شَافِيَ إِلاَّ أَنْتَ شِفَاءً لاَ يُغَادِرُ سَقَمًا.

"*Ya Allah, Tuhan manusia yang menghilangkan penyakit, sembuhkanlah, karena Engkaulah Maha Penyembuh, dengan kesembuhan (mutlak) yang tidak menimbulkan rasa sakit (kembali).*"[6]

Abu Sa'id meriwayatkan, ia menuturkan, "Jibril mendatangi Nabi SAW lalu berkata, 'Apakah engkau sakit wahai Muhammad?' 'Benar,' jawab beliau. Jibril lalu mengucapkan,

بِاسْمِ اللهِ أَرْقِيكَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُؤْذِيكَ، مِنْ شَرِّ كُلِّ نَفْسٍ أَوْ عَيْنِ حَاسِدٍ، اللهُ يَشْفِيكَ.

'*Dengan menyebut nama Allah, aku meruqiyahmu dari segala sesuatu yang menyakitimu, dari keburukan segala jiwa atau mata yang diliputi kebencian. Semoga Allah menyembuhkanmu*'."[7]

Abu Zur'ah berkata, "Kedua hadits itu *shahih.*"

Diriwayatkan bahwa Nabi SAW bersabda,

إِذَا دَخَلْتُمْ عَلَى الْمَرِيضِ فَنَفِّسُوا لَهُ فِي الأَجَلِ، فَإِنَّ ذَلِكَ لاَ يَرُدُّ شَيْئًا وَهُوَ يَطِيبُ بِنَفْسِ الْمَرِيضِ.

"*Apabila kalian masuk ke tempat orang sakit, maka jauhkanlah dari menyinggung ajal darinya, walaupun hal itu tidak dapat menangkal qadha Allah sedikit pun, namun hal itu akan*

"*Shahih* mauquf." *Ash-Shahihah* (1367).

[6] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (7/171), Abu Daud (4/3890), At-Tirmidzi (3/973), dan Ahmad (3/151, 367).

[7] HR. Muslim (4/1718, 1719), At-Tirmidzi (3/972), Ibnu Majah (2/3522), dan Ahmad (3/27, 56, 58, 75).

menenteramkan hati si penderita."[8] (HR. Ibnu Majah).

Anjurkan kepada si penderita untuk bertobat dan berwasiat, berdasarkan riwayat Ibnu Umar dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda, "*Tidak benar bagi seorang muslim yang mempunyai sesuatu yang akan diwasiatkan, lalu hal itu berlalu sampai dua malam, kecuali wasiat itu harus sudah tertulis padanya*."[9] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Pasal: Dianjurkan agar si penderita ditemani oleh keluarga terdekatnya dan orang yang paling mengetahui kondisinya, yaitu orang yang paling bertakwa kepada Allah *Ta'ala* di antara keluarganya, agar ia bisa mengingatkannya kepada Allah *Ta'ala*, bertobat dari kemaksiatan, keluar dari kezhaliman, dan berwasiat.

Bila melihatnya *naza'* [hampir meninggal], maka usahakan agar kerongkongannya tetap basah dengan meneteskan air atau memberinya minum pada mulutnya serta membasahi bibirnya dengan kapas dan menghadapkannya ke arah Kiblat, berdasarkan sabda Rasulullah SAW, "*Sebaik-baik majelis adalah yang menghadap ke arah kiblat*."[10] Juga mentalqinnya [menuntunnya mengucapkan] kalimat *laa ilaaha illallaah*, berdasarkan sabda Rasulullah SAW, "*Talqinlah [tuntulah] orang-orang yang hampir meninggal di antara kalian dengan ucapan laa ilaaha illallaah*'."[11] (HR. Muslim).

Al Hasan menuturkan, "Rasulullah SAW ditanya, 'Amal apakah yang paling utama?' Beliau menjawab, '*Engkau meninggal pada saat lisanmu basah karena sedang berdzikir kepada Allah*'."[12]

---

[8] HR. At-Tirmidzi (4/ج 2087) dan Ibnu Majah (1/1438). Al Albani menyebutkannya di dalam *Dha'if Al Jami'* (587), dan ia berkata, "*Dha'if* sekali."

[9] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (4/2), dan Muslim (3/1249).

[10] Al Haitsami menyebutkannya di dalam *Al Majma'* (8/59) dengan lafazh: "*Sebaik-baik majelis adalah yang menghadap ke arah Kiblat*." dari hadits Ibnu Amr, dan ia berkata, "Diriwayatkan oleh Ath-Thabarani di dalam *Al Ausath*. Di dalam sanadnya terdapat Hamzah bin Abu Hamzah, orang yang riwayatnya ditinggalkan."

[11] HR. Muslim (2/631), Abu Daud (3/3117), At-Tirmidzi (3/976), Ibnu Majah (1/1444), An-Nasa'i (4/5) dengan lafazh '*Halakaakum*' [orang-orang kalian yang binasa] sebagai ganti lafazh '*mautaakum*', dan Ahmad (3/3).

[12] HR. Ibnu Hibban (2/815) dan Ibnu As-Sunni (3/2). Disebutkan oleh Al Haitsami di dalam *Al Majma'* (10/74) dan ia berkata, "Diriwayatkan oleh Ath-

(HR. Sa'id).

Talqin dilakukan dengan lembut dan perlahan, tidak perlu diulang-ulang agar tidak memberatkannya, kecuali ia mengucapkan perkataan lain, maka perlu diulangi lagi agar ucapan terakhirnya adalah kalimat *laa ilaaha illallah*. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad.

Diriwayatkan dari Abdullah bin Al Mubarak, bahwa ketika kematian hampir menjemputnya, seorang laki-laki mentalqinnya dengan ucapan *laa ilaaha illallah* dengan memperbanyaknya, maka Abdullah berkata kepadanya, "Jika engkau mengatakannya sekali maka aku telah mengucapkannya, selama aku tidak berbicara [yang lain]."

At-Tirmidzi berkata, "Yang dimaksud Abdullah diatas adalah sabda Rasulullah, '*Barangsiapa akhir perkataannya (adalah kalimat) laa ilaaha illallah maka ia masuk surga*'."[13] (HR. Abu Daud dengan isnadnya).

Sa'id meriwayatkan dengan isnadnya, dari Mu'adz bin Jabal bahwa ketika ia hampir meninggal, ia berkata, "Duduklah kalian." Setelah mereka duduk, ia berkata, "Suatu kalimat yang telah aku dengar dari Rasulullah SAW tapi aku menyembunyikannya. Seandainya bukan karena kematian yang hampir menjemputku, tentu aku tidak akan memberitahukannya kepada kalian. Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda, '*Barangsiapa akhir perkataannya ketika hampir meninggal (adalah kalimat) 'laa ilaaha illallah wahdah, laa syariika lah, maka hancurlah kesalahan-kesalahan dan dosa-dosa sebelumnya. Oleh karena itu talqinkanlah orang-orang yang hampir meninggal di antara kalian.*' Lalu ditanyakan, 'Wahai Rasulullah, bagaimana bila ucapan kepada orang-orang yang masih hidup?' Beliau menjawab, '*Itu lebih menghancurkan dan lebih menghancurkan*'."[14]

Thabarani dengan isnad-isnadnya dari jalur Khalid bin Yazid bin Abdurrahman bin Abu Malik. Ia dinilai *dha'if* oleh jamaah namun dinilai *tsiqah* oleh Abu Zur'ah Ad-Dimasyqi dan yang lain. Sedangkan para perawi lainnya *tsiqah*."

[13] HR. Abu Daud (3/3116) dan Ahmad (5/247) dengan lafazh: "*wajabat lahu al jannah*" [maka wajiblah surga baginya]. Al Albani berkata, "*Shahih*."

[14] Disebutkan oleh Al Haitsami di dalam *Al Majma'* (2/323), dan ia berkata, "Diriwayatkan oleh Ath-Thabarani di dalam *Al Ausath*. Di dalam sanadnya terdapat Abu Bilal Al Asy'ari, orang yang dinilai *dha'if* oleh Ad-Daraquthni."

Ahmad berkata, "Membacakan Al Qur`an pada orang yang meninggal ketika datangnya [kematian itu] untuk meringankannya dengan bacaan." Yaitu dengan membacakan surah Yaasiin.

Ahmad juga menyuruh untuk membacakan surah Al Faatihah. Sa'id meriwayatkan: Faraj bin Fadhdhalah menyampaikan kepada kami, dari Asad bin Wada'ah, bahwa ketika Ghudhaib bin Harits hampir meninggal, saudara-saudaranya datang, lalu ia berkata, 'Adakah di antara kalian yang bisa membacakan Yaasiin?' Seorang laki-laki di antara mereka menjawab, 'Ya.' Ia berkata lagi, 'Bacalah dan tartilkanlah. Yang lainnya sebaiknya diam dan mendengarkan.' Orang itu pun membacanya dengan tartil sementara yang lain mendengarkan. Ketika sampai pada ayat terakhir,

فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾

"*Maka Maha Suci (Allah) yang di tangan-Nya kekuasaan atas segala sesuatu dan kepada-Nyalah kamu dikembalikan.*" (Qs. Yaasiin [36]: 83), nyawanya keluar.

Asad bin Wada'ah berkata, "Barangsiapa di antara kalian menghadiri orang yang meninggal [yakni hampir meninggal] yang kematiannya tampak berat olehnya, maka bacakanlah surah Yaasiin kepadanya, karena itu akan meringankan kematiannya."[15]

330. Masalah: Abu Al Qasim berkata, "Setelah diyakini kematian, maka tubuhnya dihadapkan ke Kiblat, keduanya matanya dipejamkan, jenggotnya diikat agar tidak terurai, dan di atas perutnya diletakkan [bingkai] cermin atau lainnya [sedikit beban] agar perutnya tidak menggembung [tidak masuk angin]."

Ucapannya "Setelah diyakini kematian" diperkirakan maksudnya adalah datangnya kematian, karena menghadapkan tubuh ke arah Kiblat dianjurkan lebih dulu sebelum datangnya kematian.

Atha`, An-Nakha'i, Malik, ulama Madinah, Al Auza'i, ulama Syam, dan Ishak menganjurkannya, sementara Sa'id bin Al Musayyab mengingkarinya. Ketika orang-orang hendak merubah posisi tubuh Sa'id ke arah Kiblat, Sa'id berkata, "Ada apa dengan kalian?" Mereka menjawab, "Kami akan menghadapkanmu ke arah Kiblat." Sa'id

---

[15] Hadits ini mengandung cacat karena keberadaan Ibnu Fadhalah (di dalam sanadnya), perawi yang *dha'if*, sementara Asad bin Sada'ah tercela.

berkata, "Bukankah aku ke arah Kiblat hingga hariku ini?"

Namun yang utama adalah pendapat pertama, karena Hudzaifah berkata, "Hadapkanlah aku ke arah Kiblat."

Sementara yang dilakukan orang-orang terhadap Sa'id menunjukkan bahwa hal itu [yakni menghadapkan tubuh ke arah Kiblat] cukup masyhur di kalangan mereka, karena kaum muslim melakukan hal itu kepada orang-orang yang hampir meninggal. Juga karena sebaik-baik majelis adalah yang menghadap Kiblat. Kemungkinan juga yang dimaksud Al Kharqi adalah diyakini telah meninggal, karena semua yang dikatakannya [pada kutipan tadi] adalah hal-hal yang dilakukan setelah meninggal, yaitu memejamkan mata mayit, karena hal ini disunahkan setelah meninggal, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Ummu Salamah, ia menuturkan,

دَخَلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَبِي سَلَمَةَ، وَقَدْ شَقَّ بَصَرُهُ فَأَغْمَضَهُ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الرُّوحَ إِذَا قُبِضَ تَبِعَهُ الْبَصَرُ فَضَجَّ نَاسٌ مِنْ أَهْلِهِ، فَقَالَ: لاَ تَدْعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ إِلاَّ بِخَيْرٍ فَإِنَّ الْمَلاَئِكَةَ يُؤَمِّنُونَ عَلَى مَا تَقُولُونَ، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لأَبِي سَلَمَةَ وَارْفَعْ دَرَجَتَهُ فِي الْمَهْدِيِّينَ وَاخْلُفْهُ فِي عَقِبِهِ فِي الْغَابِرِينَ، وَاغْفِرْ لَنَا وَلَهُ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ، وَافْسَحْ لَهُ فِي قَبْرِهِ وَنَوِّرْ لَهُ فِيهِ.

"Rasulullah SAW masuk ke tempat Abu Salamah, saat itu matanya terbelalak, lalu beliau memejamkannya, kemudian bersabda, '*Sesungguhnya ketika roh dicabut, mata akan mengikutinya.*' Mendengar itu, keluarga Abu Salamah pun menjerit, maka Rasulullah SAW bersabda, '*Janganlah kalian mendoakan diri kalian kecuali dengan yang baik, karena para malaikat akan mengamini apa yang kalian ucapkan.*' Beliau kemudian mengucapkan, '*Ya Allah, ampunilah Abu Salamah, angkatlah derajatnya di antara orang-orang yang mendapat petunjuk yang mendekatkan diri kepada-Mu, dan berilah pengganti bagi yang ditinggalkannya. Ampunilah kami dan dia wahai Tuhan semesta alam. Lapangkanlah dan terangilah*

kuburnya'."[16] (HR. Muslim).

Syaddad bin Aus meriwayatkan, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, '*Apabila kalian menghadiri orang yang mati di antara kalian, maka pejamkanlah matanya, karena sesungguhnya pandangan itu mengikuti roh [ketika dicabut], dan ucapankanlah perkataan yang baik, karena sesungguhnya ucapan keluarga si mayit diaminkan [oleh malaikat]*'."[17] (HR. Ahmad di dalam *Al Musnad*).

Diriwayatkan bahwa Umar RA berkata kepada anaknya ketika kematian hampir menjemputnya, "Mendekatlah kepadaku. Bila engkau melihat nyawaku telah mencapai kerongkonganku [elak-elakan] maka letakkanlah tangan kananmu di dahiku dan tangan kirimu di bawah daguku, lalu pejamkanlah aku."

Dianjurkan pula untuk mengikat janggut dengan tali, yang diikatkan dari atas kepala. Bila mata dan mulut mayit terbuka dan tidak ditutupkan sampai dingin, maka akan tetap terbuka, sehingga akan tampak buruk dan bisa kemasukan serangga atau air ketika dimandikan.

Abu Bakar bin Abdullah Al Muzani berkata, "Orang yang memejamkan matanya hendaknya mengucapkan, '*Bismillaahi wa 'alaa wafaati rasulillah SAW*' [dengan menyebut nama Allah dan seperti wafatnya Rasulullah SAW]."

Kemudian di atas perutnya ditaruh sesuatu yang terbuat dari besi, misalnya [bingkai], atau cermin, atau lainnya, agar perutnya tidak mengembung. Jika tidak ada sesuatu yang terbuat dari besi, boleh menggunakan tanah basah. Dianjurkan agar ia ditemani oleh orang terdekatnya.

Ahmad berkata, "Wanita boleh memejamkan mata mayit laki-laki bila ia mahramnya."

Ahmad juga berkata, "Wanita haid dan orang junub dimakruhkan memejamkan mata mayit, atau mendekati mayit."

Alqamah juga memakruhkannya, dan diriwayatkan seperti itu juga dari Asy-Syafi'i. Al Hasan, Ibnu Sirin, dan Atha` memakruhkan wanita haid dan orang junub untuk memandikan mayit. Demikian juga yang dikatakan oleh Malik.

---

[16] HR. Muslim (2/634), Ibnu Majah (1/1454), dan Ahmad (6/297).

[17] HR. Ibnu Majah (1/1455) dan Ahmad (4/125). Al Albani berkata, "*Hasan*." *Ash-Shahihah* (1092).

Sementara Ishak dan Ibnu Al Mundzir berkata, "Orang junub boleh memandikan mayit, berdasarkan sabda Nabi SAW, *'Orang mukmin itu tidak najis'*."[18] Kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat mengenai sahnya orang junub dan wanita haid memandikan mayit dan memejamkan mata mayit. Namun yang lebih utama adalah dilakukan (memejamkan mata mayit dan memandikan mayit) dengan orang yang suci, karena hal ini lebih sempurna dan lebih baik.

Pasal: Dianjurkan untuk segera mengurusi mayit bila telah diyakini meninggal, karena ini lebih baik baginya dan lebih terpelihara dari terjadinya perubahan serta dari kesulitan dalam menanganinya.

Ahmad berkata, "Penghormatan terhadap mayit adalah kesegeraan dalam mengurusnya."

Hal tersebut berdasarkan riwayat Abu Daud, bahwa Nabi SAW bersabda,

إِنِّي لاَ أَرَى طَلْحَةَ إِلاَّ قَدْ حَدَثَ فِيهِ الْمَوْتُ، فَآذِنُونِي بِهِ، وَعَجِّلُوا فَإِنَّهُ لاَ يَنْبَغِي لِجِيفَةِ مُسْلِمٍ أَنْ تُحْبَسَ بَيْنَ ظَهْرَانَيْ أَهْلِهِ.

"Sesungguhnya aku melihat Thalhah setelah terjadinya kematian padanya, maka beritahu aku tentangnya dan bersegeralah [mengurusnya], karena sesungguhnya tidak layak jasad seorang muslim tertahan di antara keluarganya."[19]

Dibolehkan menunggu sejenak, sampai orang-orang berkumpul, karena diharapkan doa mereka baginya ketika menshalatkannya, selama hal itu tidak mengkhawatirkan bagi si mayit dan tidak memberatkan bagi orang-orang. Demikian yang ditetapkan Ahmad. Bila diragukan kematiannya, maka dilihat dari tanda-tanda kematian, yaitu lemasnya kaki, merenggangnya persendian tangan, miringnya hidung, mengkerutnya kulit wajah, dan terkulainya bahu.

Bila mati mendadak, misalnya karena terkejut, atau takut perang, atau binatang buas, atau terjatuh dari gunung [tempat tinggi], maka ditunggu adanya tanda-tanda tersebut hingga diyakini telah meninggal.

Al Hasan berkata tentang orang yang meninggal karena

---

[18] Takhrijnya telah dikemukakan pada masalah nomor 3, juz pertama.

[19] HR. Abu Daud (3/3159). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

terkejut, "Ditunggu sampai tiga hari."

Ahmad *rahimahullah* berkata, "Pada musim panas ditunggu sehari semalam." Lalu ditanyakan kepadanya, "Apa maksudnya?" Ia menjawab, "Dibiarkan sekadarnya agar dapat diketahui bahwa ia telah benar-benar meninggal." Ditanyakan lagi kepadanya, "Dari pagi sampai malam?" Ia menjawab, "Ya."

Pasal: Bersegera melunasi utang.

Ini berdasarkan sabda Nabi,

نَفْسُ الْمُؤْمِنِ مُعَلَّقَةٌ بِدَيْنِهِ حَتَّى يُقْضَى عَنْهُ.

"*Jiwa seorang mukmin tergantung dengan utangnya hingga utangnya itu dilunasi.*"[20]

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan.*"

Bila tidak dapat dilunasi langsung maka dianjurkan bagi ahli warisnya atau yang lainnya agar menanggung utang tersebut, sebagaimana yang dilakukan oleh Abu Qatadah, yaitu ketika dibawakan jenazah kepada Nabi SAW, beliau tidak mau menshalatkannya, lalu Abu Qatadah berkata, "Wahai Rasulullah, shalatkanlah dia, sedangkan utangnya menjadi tanggunganku." Beliau pun menshalatkannya.[21] (HR. Al Bukhari).

Dianjurkan untuk segera melaksanakan wasiatnya agar pahalanya segera diperolehnya dengan disalurkannya wasiat kepada orang yang diwasiatkan.

Pasal: Dianjurkan untuk menanggalkan pakaian mayit agar tidak keluar darinya sesuatu yang dapat merusak atau mengotorinya, kemudian ditutup dengan kain yang dapat menutupi seluruh tubuhnya.

Aisyah berkata,

سُجِّيَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ مَاتَ بِثَوْبٍ حِبَرَةٍ

"Ketika Rasulullah SAW wafat, beliau ditutupi dengan kain

---

[20] HR. At-Tirmidzi (hadits no. 998, 999).

[21] HR. Abu Daud (3/3343), An-Nasa'i (4/65), dan Ahmad (5/297). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

bermotif."[22] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Tidak membiarkan mayit di atas tanah, karena hal ini akan menyebabkannya cepat rusak, akan tetapi hendaknya diletakkan di atas tempat tidur atau papan agar lebih terpelihara.

331. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Ketika memandikan, jenazah ditutupi dari pusar hingga lutut."

Penjelasan: Yang dianjurkan ketika memandikan jenazah adalah menanggalkan pakaiannya namun dengan menutupi auratnya dengan kain. Inilah konteks pendapat Al Kharqi.

Al Atsram juga meriwayatkannya dari Ahmad, ia berkata, "Jenazah ditutupi antara pusar hingga lututnya." Ini merupakan pendapat yang dipilih oleh Al Khaththabi dan merupakan pandangan Ibnu Sirin, Malik, serta Abu Hanifah.

Al Marwadzi meriwayatkan dari Ahmad, ia berkata, "Aku lebih suka bila ketika dimandikan jenazah ditutupi kain, sementara tangan [yang memandikannya] masuk dari bawah kain tersebut."

Ia juga berkata, "Abu Qilabah apabila memandikan jenazah, maka ia menutupinya dengan kain."

Al Qadhi berkata, "Sunnahnya adalah dimandikan dengan mengenakan pakaian tipis sehingga air bisa masuk ke dalamnya dan tidak menghalangi air untuk mencapai tubuhnya. Orang yang memandikannya memasukkan tangannya ke dalam lengan pakaian itu dan mengusap tubuh jenazah sambil dituangkan air. Jika pakaiannya sempit maka dibuka pangkal lehernya dan memasukkan tangan dari situ." Ini juga merupakan pandangan Asy-Syafi'i, karena Nabi SAW dimandikan dengan mengenakan pakaiannya.

Sa'ad berkata, "Lakukan terhadapku sebagaimana dilakukan terhadap Rasulullah SAW."

Ahmad berkata, "Nabi SAW dimandikan dengan mengenakan pakaiannya.[23] Sebelumnya mereka hendak menanggalkan pakaian beliau, namun kemudian mereka diseru, 'Janganlah kalian menanggalkannya dan tutupilah Nabi kalian'."

---

[22] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (7/190), dan Muslim (2/651).

[23] HR. Ibnu Majah (1/1466), Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/387). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

Menurut kami: menanggalkan pakaian akan memudahkan proses memandikan dan hasilnya lebih bersih. Orang hidup pun ketika mandi menanggalkan pakaian, maka demikian juga jenazah. Lagipula, bila dimandikan dengan tetap mengenakan pakaian, maka pakaiannya itu akan terkena najis yang keluar darinya, dan itu kadang tidak bisa disucikan dengan air yang dituangkan, sehingga jenazahnya terkena najis.

Adapun yang dilakukan terhadap Nabi SAW, hal itu khusus bagi beliau. Bukankah mereka [para sahabat] berkata [sebelumnya], "Apakah kita akan menanggalkan pakaian beliau sebagaimana kita menanggalkan pakaian orang-orang yang meninggal dari kita?" Demikianlah yang diriwayatkan Aisyah.[24]

Ibnu Abdil Barr berkata, "Itu diriwayatkan dari Aisyah melalui jalur yang *shahih*."

Konotasinya, bahwa yang masyhur di kalangan mereka adalah penanggalan pakaian dari jenazah selain auratnya. Hal ini diketahui oleh Nabi SAW, bahkan beliau memerintahkannya. Oleh karena itu, mereka berpatokan pada pandangan mereka dan itu berlaku dari perintah beliau. Mengikuti perintah dan perbuatan beliau pasti lebih utama daripada mengikuti yang lain. Lagipula, tentang kekhawatiran pakaiannya terkena najis yang keluar darinya, tidak akan terjadi pada diri Nabi SAW, karena beliau tetap suci ketika masih hidup dan setelah meninggal, berbeda dengan selain beliau.

Adapun yang dikatakan oleh Sa'd, maksudnya adalah, "Buatkanlah liang lahad untukku dan tempatkanlah batu bata di atasku, sebagaimana dilakukan terhadap Rasulullah SAW." Kalaupun yang dimaksudnya adalah mengenai pemandian, tentu perintah Rasulullah SAW lebih utama untuk diikuti.

Tentang menutup bagian antara pusar dan lutut, kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat mengenai hal ini, karena itu memang aurat, dan menutup aurat diperintahkan.

Nabi SAW pernah berkata kepada Ali,

لاَ تَنْظُرْ إِلَى فَخِذِ حَيٍّ وَلاَ مَيِّتٍ

"Janganlah engkau memandang paha orang hidup atau orang

---

[24] HR. Abu Daud (3/3141), dan Ahmad (6/267). Al Albani berkata, "*Hasan*."

mati."[25]

Ibnu Abdil Barr berkata, "Diriwayatkan juga, '*Laki-laki yang memandang kemaluan sesama lelaki seperti halnya memandang kemaluan wanita. Dan orang yang menyingkap (aurat) adalah terlaknat*'."[26]

Pasal: Abu Daud mengemukakan, "Aku katakan kepada Ahmad, 'Apakah anak kecil ditutupi sebagaimana orang dewasa? Maksudku adalah anak kecil yang meninggal, ketika ia dimandikan.' Ia menjawab, 'Apanya yang ditutupi? Auratnya itu bukanlah aurat, dan ia boleh dimandikan oleh wanita'."

332. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Dianjurkan tidak memandikan (jenazah) di bawah langit [yakni di tempat yang tidak beratap] dan hendaknya tidak dihadiri kecuali oleh orang-orang yang turut membantu mengurusnya selama memandikan."

Penjelasan: Yang dianjurkan adalah memandikan jenazah di dalam rumah. Ibnu Sirin menganjurkan agar rumah tempat memandikannya itu kondisinya gelap. Ahmad juga menyebutkannya. Jika tidak gelap maka hendaknya ada tabir yang menghalangi antara mereka dengan jenazah tersebut.

Ibnu Al Mundzir berkata, "An-Nakha'i ingin agar jenazahnya dimandikan di rumahnya dan ada tabir antara dirinya dengan langit."

Abu Daud meriwayatkan dengan isnadnya, ia menuturkan, "Adh-Dhahhak berwasiat kepada saudaranya, Salim, ia berkata, 'Bila engkau memandikanku maka buatlah tabir di sekitarku dan buatkan pula tabir antara aku dengan langit'."[27]

Al Qadhi meriwayatkan dari Aisyah, ia berkata, "Rasulullah SAW mendatangi kami ketika kami memandikan jenazah putrinya. Lalu kami menempatkan tabir antara jasadnya dengan atap."

Al Qadhi lalu berkata, "Hal itu dianjurkan karena dikhawatirkan akan menghadap langsung ke langit dengan auratnya.

---

[25] Takhrijnya telah dikemukakan pada juz pertama, masalah nomor 190.

[26] HR. Ibnu Abdir Barr di dalam *At-Tamhid* (2/160).

[27] Saya tidak menemukannya di dalam *Sunan Abu Daud*.

Dimakruhkan dihadiri oleh orang yang tidak turut membantu dalam pengurusannya adalah karena makruh melihat mayit kecuali karena keperluan."

Dianjurkan pula bagi yang menghadirinya agar memalingkan pandangan dari mayit kecuali karena keperluan, sebab bisa jadi mayit mempunyai cacat yang tersembunyi dan itu tetap makruh dilihat hingga setelah kematiannya. Atau mungkin terjadi sesuatu padanya yang seandainya masih hidup ia tidak akan suka bila diketahui oleh orang lain. Atau mungkin padanya tampak sesuatu yang mungkar lalu hal itu diceritakan sehingga akan mempermalukannya, atau mungkin tampak auratnya lalu hal itu terlihat.

Oleh karena itu, kami menganjurkan agar yang memandikan adalah orang yang *tsiqah*, amanah, dan shalih, agar ia dapat menutupi apa yang dilihatnya. Beliau bersabda,

لِيُغَسِّلْ مَوْتَاكُمُ الْمَأْمُونُونَ

"*Hendaknya yang memandikan orang-orang mati dari kalian adalah orang-orang yang tepercaya.*"[28] (HR. Ibnu Majah).

Diriwayatkan juga dari beliau SAW, bahwa beliau bersabda,

مَنْ غَسَّلَ مَيِّتًا ثُمَّ لَمْ يُفْشِ عَلَيْهِ خَرَجَ مِنْ ذُنُوبِهِ كَيَوْمِ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ.

"*Barangsiapa memandikan mayit kemudian tidak menyebarkan apa yang ada padanya, maka keluarlah dosa-dosa darinya sebagaimana ketika ia dilahirkan ibunya.*"[29] (HR. Ibnu Majah).

Disebutkan di dalam *Al Musnad*, dari Aisyah, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, '*Barangsiapa memandikan mayit lalu menunaikan amanat dan tidak menyebarkan apa yang ada pada diri mayit tersebut saat itu, maka dosa-dosanya akan keluar seperti ketika ia dilahirkan ibunya.*' Beliau juga bersabda, '*Hendaklah yang menanganinya adalah orang yang paling dekat (hubungannya) bila ia mengetahui (caranya). Jika tidak ada maka hendaklah orang yang kalian lihat sebagai orang yang mengerti dari kalangan ahli kebaikan*

---

[28] HR. Ibnu Majah (1/1461). Al Albani menyebutkannya di dalam *Dha'if Al Jami'* (4952) dan ia berkata, "Palsu."

[29] HR. Ibnu Majah (1/ج 1462). Al Albani menyebutkannya di dalam *Dha'if Al Jami'* (5726) dan ia berkata, "*Dha'if* sekali."

dan amanah'."[30]

Al Qadhi berkata, "Walinya boleh masuk ke tempatnya sesukanya."

Namun ucapan Al Kharqi yang melarang bersifat umum. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Bila orang yang memandikan dan menghadirinya melihat sesuatu yang telah kami sebutkan tadi pada diri mayit, yang sebenarnya ingin ditutupi oleh si mayit, maka ia hendaknya menutupinya dan tidak menceritakannya kepada siapapun, berdasarkan hadits yang telah kami riwayatkan tadi. Juga karena Nabi SAW bersabda,

مَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

"*Barangsiapa menutupi aurat [aib] seorang muslim, maka Allah akan menutupi (aib)nya di dunia dan di akhirat.*"[31]

Bila ia melihat kebaikan, seperti tanda-tanda kebaikan yang berupa memancarnya rona muka, senyum, dan sebagainya, maka dianjurkan untuk ditampakkan agar mengundang banyak doa rahmat baginya, dan hal ini akan mendorong orang lain untuk seperti dia dan menempuh cara hidupnya yang baik.

Ibnu Aqil berkata, "Bila mayit semasa hidupnya suka mencela agama dan Sunnah serta dikenal suka melakukan bid'ah, maka tidak apa-apa menampakkan keburukan yang ada padanya agar menjadi peringatan bagi orang lain tentang jalan sesat yang telah ditempuhnya. Selain itu, tutupilah tanda-tanda kebaikan padanya agar orang lain tidak tepedaya dengan itu sehingga mengikuti perilaku bid'ahnya."

333. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Persendiannya dilenturkan jika bisa, namun jika tidak bisa maka dibiarkan."

Maksud dari "Persendiannya dilenturkan," adalah sikutnya ditekuk ke lengan, lengan ditekuk ke sisi tubuhnya, kemudian dikembalikan lagi. Begitu pula lutut, ditekuk ke belakang paha lalu dikembalikan, sedangkan paha ditekuk ke perut lalu dikembalikan.

---

[30] HR. Ahmad (6/119, 120).

[31] HR. Ibnu Majah (2/ح 2544). Al Albani berkata, "*Shahih*." *Ash-Shahihah* (2341).

Upaya agar kondisi itu bisa bertahan sehingga memudahkan orang yang memandikan untuk menanggalkan pakaiannya, memandikannya, dan mengafaninya.

Para sahabat kami berkata, "Itu dianjurkan dua kali setelah kematiannya, yaitu sebelum dikafani dan ketika hendak dimandikan, tapi bila sulit atau sudah kaku maka dibiarkan saja, sebab bisa mematahkan anggota tubuhnya dan menyebabkannya menjadi terlihat buruk."

334. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Orang yang memandikan menggunakan kain pada tangannya untuk membersihkan najis yang terdapat pada tubuh mayit dan sedikit menekan perutnya."

Penjelasan: Dianjurkan untuk memandikan mayit di atas dipan [atau bangku atau serupanya] dengan menghadapkannya ke arah Kiblat, dengan sedikit merendahkan bagian kakinya, agar air mengalir ke arah kaki dan tidak kembali ke arah kepala. Mayit ditekuk sedikit, hampir seperti duduk, tapi tidak sampai duduk, karena posisi duduk bisa merusaknya. Kemudian perutnya diurut pelan agar kotorannya keluar sehingga setelah itu tidak ada lagi yang keluar. Kemudian disiramkan air yang banyak bersamaan dengan pengurutan itu agar kotoran yang keluar langsung terbawa air.

Dianjurkan pula agar di dekat pemandian diletakkan pembakaran dengan gaharu [sesuatu yang dibakar atau diasapkan dan mengeluarkan aroma wangi] sehingga tidak ada bau yang tidak sedap yang keluar dari mayit [yakni baunya tertawar oleh aroma tersebut].

Ahmad *rahimahullah* berkata, "Perut mayit tidak diurut ketika pertama kali, akan tetapi pada kali yang kedua."

Pada kesempatan lain Ahmad berkata, "Perutnya di urut pada kali yang ketiga dengan urutan yang lembut sebanyak satu kali."

Ahmad juga berkata, "Mengurut perut mayit pada kali yang kedua lebih memungkinkan, karena mayit tidak akan lentur hingga ia terkena air. Orang yang memandikan hendaknya memegang kain saat mengusap tubuh mayit, agar tidak langsung mengenai auratnya, sebab melihat aurat hukumnya haram, apalagi menyentuhnya. Dengan kain itu juga akan lebih baik ketika untuk menghilangkan najis, karena orang yang hidup pun ketika mandi junub terlebih dahulu

menghilangkan najis."

Dianjurkan pula agar tidak menyentuh secara langsung bagian-bagian tubuh lainnya.

Al Qadhi berkata, "Orang yang memandikan hendaknya menyiapkan dua kain, yang satu untuk membersihkan dua jalan pembuang kotoran [qubul dan dubur], dan satu lagi untuk bagian tubuh lainnya."

Jika mayitnya adalah wanita yang sedang hamil, maka perutnya tidak diurut agar tidak berdampak terhadap janin. Telah disebutkan di dalam hadits yang diriwayatkan oleh Al Khallal dengan isnad dari Ummu Sulaim, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, '*Bila seorang wanita meninggal, lalu mereka hendak memandikannya, maka hendaklah dimulai dari perutnya, yaitu dengan mengurut pelan jika tidak sedang hamil, tapi bila sedang hamil maka tidak boleh digerakkan*'."[32]

335. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Mayit diwudhukan sebagaimana wudhu untuk shalat, namun tidak memasukkan air ke dalam mulut dan hidungnya. Bila ada kotoran pada mulut atau hidungnya maka dihilangkan."

Penjelasan: Bila telah dibersihkan dan dihilangkan najisnya, maka dimulai dengan mewudhukannya seperti wudhu untuk shalat, yaitu membasuh ketua tangannya, kemudian mengambil kain yang dibasahi, lalu dengan bantuan jari disapukan pada gigi dan hidungnya hingga bersih. Hal tersebut dilakukan dengan lembut. Kemudian membasuh wajahnya dan seterusnya hingga selesai wudhu, karena wudhu juga mengawali mandinya orang yang hidup.

Rasulullah SAW bersabda kepada para wanita yang memandikan putrinya,

ابْدَأْنَ بِمَيَامِنِهَا وَمَوَاضِعِ الْوُضُوءِ مِنْهَا

"*Mulailah dengan bagian-bagian kanannya dan anggota-anggota wudhunya.*"[33] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

---

[32] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/5), Al Haitsami di dalam *Al Majma'* (3/21, 22), dan ia berkata, "Diriwayatkan oleh Ath-Thabarani di dalam *Al Ausath*. Di dalam sanadnya terdapat seorang perawi yang tidak diketahui."

[33] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (1/53), dan Muslim (2/648).

Dalam hadits Ummu Sulaim disebutkan, "*Bila engkau telah selesai membasuh bagian bawahnya satu bilasan yang bersih dengan air dan bidara, maka wudhukanlah dia seperti wudhu untuk shalat, lalu mandikanlah.*"[34]

Air sebaiknya tidak sampai masuk ke dalam mulut atau hidungnya, demikian pendapat mayoritas ahli ilmu. Begitu pula yang dikatakan oleh Sa'id bin Jubair, An-Nakha'i, Ats-Tsauri, dan Abu Hanifah. Sementara itu Asy-Syafi'i berkata, "Dikumurkan [mulutnya] dan diistinsyaq [membersihkan lubang hidung dengan air] sebagaimana orang yang hidup."

Menurut kami: memasukkan air ke dalam mulut dan lubang hidung bisa menyebabkan air masuk ke tenggorokan sehingga akan memburukkan jasadnya, dan bisa juga nanti keluar dan membasahi kain kafannya.

336. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Menuangkan air pada mayit dengan memulai pada bagian-bagian kanan dan dimiringkan agar airnya mengenai semua bagian tubuhnya."

Penjelasan: Setelah diwudhukan, mulailah dibasuh kepalanya, kemudian janggutnya. Demikian yang ditetapkan Ahmad. Lalu meremas daun bidara kemudian mencuci kepala dan janggut itu dengan busanya. Lalu membasuh wajahnya, tangan kanannya dari bahu hingga telapak tangan, pinggiran leher kanan, dada, rusuk [di atas pinggang, juga ketiak], pinggang, paha, dan betisnya, membasuh semua yang tampak dalam posisi telentang. Kemudian begitu pula pada bagian kiri. Kemudian diangkat dari sebelah kanan tapi tidak dibalik, kemudian dibasuh punggung, pinggul, paha, dan betisnya, kemudian kembali pada rusuk kanan. Lalu membasuh bagian sebelah kiri seperti itu pula. Demikianlah yang disebutkan oleh Ibrahim, An-Nakha'i, dan Al Qadhi. Cara seperti ini lebih mendekati sabda Rasulullah SAW, "*Mulailah dengan bagian-bagian kanannya,*" dan lebih mirip dengan mandinya orang yang hidup.

---

[34] Takhrijnya telah dikemukakan pada hadits yang lalu.

337. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Hendaknya semua airnya dicampur dengan bidara, dan meremas bidara lalu mencuci kepala dan janggutnya dengan busanya."

Ini ditetapkan dari Ahmad. Shalih berkata, "Mayit dimandikan tiga kali." Lalu aku katakan, "Kalau begitu masih tertinggal." Ia pun berkata, "Apanya? Itu lebih membersihkan baginya."

Disebutkan dari Atha`, bahwa Ibnu Juraij berkata kepadanya, "Masih ada daun bidaranya bila hanya memandikannya satu kali," Atha` lalu berkata, "Itu sudah bersih."

Disebutkan dalam riwayat Abu Daud dari Ahmad, ia berkata, "Aku katakan –yakni kepada Ahmad-, 'Apa tidak disiramkan lagi air kamper untuk membersihkannya?' Ia menjawab, 'Bila disiramkan lagi maka tidak apa-apa'."

Ahmad berdalih dengan hadits Ummu Athiyyah, bahwa ketika putri Rasulullah SAW meninggal, beliau bersabda,

اغْسِلْنَهَا ثَلاَثًا أَوْ خَمْسًا، أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ —إِنْ رَأَيْتُنَّ— ذَلِكَ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَاجْعَلْنَ فِي الآخِرَةِ كَافُورًا.

"*Mandikanlah dia tiga kali, atau lima kali, atau lebih, terserah kalian, dengan air dan bidara, dan jadikanlah bagian terakhirnya dicampur dengan air kapur barus.*"[35] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Disebutkan dalam hadits Ibnu Abbas, bahwa Nabi SAW bersabda, "*Mandikanlah dia dengan air dan bidara.*"[36] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Disebutkan dalam hadits Ummu Sulaim, "*Kemudian mandikanlah setelah itu tiga kali dengan air dan bidara.*"[37]

Kebanyakan para sahabat kami yang muta'akhir berpendapat agar tidak membiarkan air tercampur dengan bidara karena dapat merubah kondisi mayit, kemudian mereka berbeda pendapat, dan Ibnu Hamid berkata, "Mencampurkan sedikit bidara pada semua air tidak

---

[35] Takhrijnya akan dikemukakan pada hadits berikut, nomor 36.

[36] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/96), dan Muslim (2/865, 866, 867).

[37] Takhrijnya telah dikemukakan pada hadits nomor 32.

akan merubahnya. Ini dalam rangka memadukan antar pengamalan hadits, dan airnya tetap suci."

Al Qadhi dan Abu Al Khaththab berkata, "Pertama kali dimandikan dengan dicampur bidara, kemudian dengan air murni (tanpa campuran). Jadi, semuanya masing-masing satu kali, dan yang dihitung adalah yang terakhir, tidak termasuk yang pertama, karena Ahmad *rahimahullah* menyerupakan pemandiannya dengan mandi junub, karena bila bidara merubah air maka akan menghilangkan karakter sucinya, namun bila tidak merubahnya maka tidak ada gunanya mencampurkan sedikit yang tidak berpengaruh."

Konteks perkataan Ahmad yang pertama —dan ini indikasi perkataannya itu- menunjukkan bahwa berubahnya air dengan bidara tidak mengeluarkannya dari status sucinya. Sebagian sahabat kami berkata, "Orang yang memandikan mayit menggunakan tiga wadah air, yaitu: wadah besar untuk menampung semua air memandikan mayit, yang ditempatkan agak jauh, satu wadah kecil berisi air untuk menyiram tubuh mayit, dan satu wadah kecil untuk menciduk dari wadah yang besar dan dituangkan ke dalam wadah kecil yang digunakan untuk membasuh mayit, sehingga wadah yang besar tetap terjaga kesuciannya.

Bila air pada wadah kecil rusak, maka sisa yang masih terdapat di dalam wadah besar masih cukup. Daun bidara lalu diremas, dan remasannya dipakai untuk mencuci kepala dan janggut hingga mencapai semua anggota tubuhnya, sebagaimana yang dilakukan oleh orang hidup ketika mandi.

Pasal: Bila tidak ada daun bidara maka dimandikan dengan sesuatu yang fungsinya sama, misalnya dengan bunga khathmi. Kalaupun menggunakan itu padahal ada daun bidara, maka boleh-boleh saja, karena syariat menentukan itu dengan makna yang dapat dicerna akal, yaitu untuk membersihkan, sehingga bisa menggunakan apa saja yang mengandung makna itu.

338. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Semuanya dilakukan dengan lembut."

Dianjurkan bersikap lembut terhadap mayit ketika membaliknya, menekuk anggota tubuhnya, menekan perutnya, dan lain-lainnya, sebagai penghormatan baginya, karena penghormatan

kepada mayit sama seperti kepada orang yang masih hidup, dan tidak terjamin akan tetap utuh bila dilakukan dengan kasar, karena hal itu bisa menyebabkan anggota tubuhnya patah sehingga memburukkannya.

Nabi SAW bersabda,

كَسْرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكَسْرِهِ حَيًّا.

"Mematahkan tulang orang mati sama seperti mematahkan tulang orang yang masih hidup."[38]

Beliau juga bersabda, *"Sesungguhnya Allah Ta'ala menyukai kelembutan dalam segala perkara."*[39]

339. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Air panas [hangat], sikat dan cuka bisa digunakan bila dibutuhkan."

Ketiga hal ini bisa digunakan bila diperlukan, misalnya: Air panas digunakan dalam kondisi sangat dingin atau sangat kotor yang tidak bisa dibersihkan kecuali dengannya. Begitu pula sikat digunakan bila kotorannya lengket pada mayit.

Ahmad berkata, "Bila masa sakitnya lama maka dimandikan dengan menggunakan sikat." Yakni bila kotorannya banyak maka perlu menggunakan sikat untuk menghilangkannya. Adapun cuka diperlukan untuk mengeluarkan sesuatu. Yang dianjurkan adalah sikat dari tanaman yang halus seperti willow dan sejenisnya, yaitu yang dapat membersihkan tapi tidak melukai. Bila kepalanya dibalut dengan kapas maka itu juga baik, lalu bagian bawah kukunya juga dibersihkan. Jika hal-hal itu tidak diperlukan maka tidak dianjurkan penggunaannya. Demikian yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i, sementara Abu Hanifah berkata, "Air hangat lebih utama, bagaimanapun kondisinya, karena air hangat lebih bisa membersihkan daripada air dingin."

Menurut kami: air dingin menguatkan, sementara air hangat melunturkan. Oleh karena itu, airnya dicampur dengan kapur agar menguatkan kualitas dan mendinginkannya. Sedangkan untuk

---

[38] HR. Abu Daud (3/3207), Ibnu Majah (1/1617), dan Ahmad (6/58). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[39] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (8/14, 71, 104), dan Muslim (4/1706).

membersihkannya digunakan daun bidara bila kotorannya tidak terlalu banyak. Namun bila kotorannya masih banyak dan tidak bisa dihilangkan kecuali dengan air panas, maka hal itu dianjurkan.

340. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Ketiga kalinya dimandikan dengan kapur barus dan bidara, namun tidak menggunakan bidara yang belum ditumbuk."

Dalam memandikan mayit, yang wajib adalah satu kali, karena itu adalah pemandian wajib tanpa adanya najis yang mengenainya, sehingga yang wajib hanya satu kali, sebagaimana mandi junub dan mandi haid. Namun dianjurkan untuk dimandikan tiga kali, yang pada setiap kalinya air dicampur dengan bidara, dengan cara sebagaimana yang telah kami rincikan. Kemudian pada kali yang ketiga airnya dicampur dengan kapur barus untuk menguatkan, mendinginkan, dan mewangikannya. Hal ini berdasarkan ucapan Rasulullah SAW kepada para wanita yang memandikan putrinya, "*Mandikanlah dia dengan bidara secara ganjil, yaitu tiga kali, lima kali, atau lebih, terserah kalian, dan pada pemandian terakhir dicampur dengan kapur barus.*"[40]

Dalam hadits Ummu Sulaim disebutkan, "*Pada pemandian terakhir dari yang tiga atau lainnya, gunakanlah air yang dicampur kapur barus atau sedikit bidara, kemudian letakan dalam tempat air (ember) lainnya, lalu tuangkanlah padanya dengan dimulai dari kepala hingga kakinya.*"[41]

Hendaknya pada air tersebut tidak menggunakan bidara yang belum ditumbuk, karena tidak ada gunanya, sebab perintah penggunaan bidara bertujuan membersihkan dan dipersiapkan untuk membesihkan, yaitu yang ditumbuk. Oleh karena itu, orang yang hidup pun tidak menggunakannya kecuali yang begitu [yakni yang telah diremas atau dihaluskan].

Abu Daud berkata, "Aku berkata kepada Ahmad, 'Mereka membawa tujuh lembar daun bidara, lalu mereka masukkan ke dalam air yang digunakan sebagai bilasan terakhir.' Ternyata Ahmad mengingkarinya dan tidak menyukainya."

---

[40] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 35 dan 36.
[41] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 35 dan 36.

Setelah pemandian yang ketiga kali, maka tidak lagi mengurutkan tangannya pada bagian perut mayit, agar tidak ada yang keluar darinya dan mengenai kain kafannya.

Ahmad berkata, "Mayit diwudhukan satu kali pada pemandian yang pertama."

Kami hanya mendengar bahwa mayit diwudhukan satu kali, *wallahu a'lam*, yaitu selama tidak ada lagi kotoran yang keluar darinya. Namun bila ada kotoran yang keluar darinya, maka wudhunya diulang, karena hal tersebut membatalkan wudhu, sebagaimana pada orang yang masih hidup. Bila pemandiannya dipandang perlu lebih dari tiga kali karena belum bersih atau lainnya, maka hendaknya dimandikan lima kali atau tujuh kali, dan tidak berhenti kecuali pada bilangan ganjil.

Ahmad berkata, "Tidak lebih dari tujuh kali."

Asal ungkapan ini adalah sabda Nabi SAW, "*Mandikanlah dia tiga kali, lima kali, atau tujuh kali,*"[42] tidak lebih dari itu, dan beliau hanya menyebutkan yang ganjil. Ahmad juga berkata, "Mandikanlah dia dalam hitungan ganjil, dan jika setelah tujuh kali masih belum bersih juga, maka yang lebih utama adalah dimandikan sampai bersih, namun tetap pada hitungan ganjil, berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Mandikanlah dia tiga kali, lima kali, tujuh kali, atau lebih dari itu, terserah kalian.*" Karena selebihnya dari tiga kali adalah untuk membersihkan atau karena diperlukan. Begitu pula yang setelah tujuh kali, dan para sahabat kami menyebutkan tidak lebih dari tujuh kali.

341. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika ada yang keluar darinya maka dimandikan hingga lima kali, jika mau lebih, maka hingga tujuh kali."

Maksudnya adalah bila ada najis yang keluar dari qubul atau duburnya setelah dimandikan tiga kali maka dimandikannya hingga lima kali. Jika setelah lima kali ada lagi najis yang keluar darinya maka dimandikan hingga tujuh kali. Mayat itu pun diwudhukan lagi pada basuhan yang setelah keluarnya najis.

Shalih berkata, "Ayahku berkata kepadaku, 'Mayit diwudhukan satu kali, kecuali ada kotoran yang keluar darinya, maka

---

[42] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 35 dan 36.

wudhunya diulangi dan dimandikan hingga tujuh kali'." Ini juga merupakan pendapatnya Ibnu Sirin dan Ishak.

Sementara itu, Abu Al Khaththab berpendapat, bahwa mayit dibasuh pada bagian najisnya, lalu diwudhukan dan tidak harus diulang pemandiannya, karena keluarnya najis pada orang yang masih hidup tidak membatalkan mandinya, maka begitu pula pada mayit. Ini juga merupakan pendapat Ats-Tsauri, Malik, dan Abu Hanifah.

Pendapat Asy-Syafi'i adalah dua pandangan tersebut.

Menurut kami: maksud memandikan mayit adalah agar yang terakhir kali terjadi padanya adalah kondisi suci yang sempurna. Tidakkah Anda memandang bahwa pada mayit itu berlaku hukum kehilangan akal [yakni tidak sadar] pada orang hidup, yang mewajibkan mandi bagi orang hidup, maka di sini pun demikian, karena Nabi SAW bersabda, "*Mandikanlah dia tiga kali atau lima kali atau tujuh kali, terserah kalian, dengan menggunakan air dan bidara.*"

Pasal: Bila keluar najis selain dari kedua jalan najis [yakni selain qubul dan dubur], maka Ahmad berkata —dalam riwayat yang dikemukakan oleh Abu Daud—, "Darah lebih ringan daripada hadats." Artinya, darah yang keluar dari hidung lebih ringan daripada hadats untuk tidak diulang mandinya, karena telah disepakati bahwa hadats membatalkan thaharah, baik sedikit maupun banyak. Kemungkinan yang dimaksudkan adalah, bahwa pemandiannya tidak diulang karena darah yang sedikit, sebagaimana hal itu tidak membatalkan wudhu, berbeda dengan najis yang keluar dari dua jalan najis [yakni yang keluar dari qubul atau dubur].

342. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila terus keluar [kotoran] maka ditutup dengan kapas, dan jika tidak dapat menahannya maka menggunakan tanah lengket."

Penjelasan: Bila keluar lagi kotoran darinya setelah pemandian yang ketujuh, maka mandinya tidak diulang.

Ahmad berkata, "Orang yang memandikan mayit hendaknya tidak lebih dari tujuh kali, baik keluar lagi [kotoran] darinya atau tidak." Lalu dikatakan kepadanya, "Apa perlu kita mewudhukannya bila ada lagi kotoran yang keluar darinya setelah pemandian yang

ketujuh?" Ia menjawab, "Tidak perlu, karena Nabi SAW memerintahkannya demikian, beliau memerintahkan tiga kali atau lima kali atau tujuh kali dalam hadits Ummu Athiyyah. Juga karena tambahan dan pengulangan mandi pada setiap kali keluarnya kotoran akan menimbulkan keraguan. Yang perlu dilakukan adalah najisnya dibasuh lalu tempat keluarnya disumbat dengan kapas."

Ada yang berkata, "Diikat dengan disumbat kapas, sebagaimana pada wanita mustahadhah dan orang yang menderita penyakit beser."

Bila masih keluar juga maka menggunakan tanah lengkat, yaitu tanah murni yang lengket yang bisa menutup lubang.

Ahmad berkata "Mayit itu diwudhukan lagi." Kemungkinan maksudnya adalah diwudhukan seperti wudhu untuk shalat, sebagaimana orang junub yang berhadats setelah selesai mandi, dan ini lebih baik.

Pasal: Wanita haid dan orang junub, bila kedua meninggal, maka dimandikan seperti yang lain.

Ibnu Al Mundzir[43] berkata, "Pendapat ini kami peroleh dari para ulama Anshar."

Sementara itu Al Hasan dan Sa'id bin Al Musayyab berkata, "Tidaklah seorang mayit meninggal kecuali ia junub."

Dikatakan dari Al Hasan, bahwa pemandiannya adalah seperti pemandian junub bagi mayit yang junub, dan pemandian haid bagi wanita haid, kemudian dimandikan sebagaimana yang lain."

Pendapat pertama lebih utama, karena kedua mayit telah keluar dari lingkup *taklif* (beban syariat) dan tidak ada lagi ibadah wajib atas keduanya, sedangkan mandi bagi mayit adalah persembahan, agar ketika ia keluar dari dunia ini berada dalam kondisi bersih yang sempurna, dan ini tercapai dengan satu kali mandi, karena satu kali mandi bisa membersihkan dua kewajiban sekaligus, misalnya orang yang setelah haid dan junub.

Pasal: Yang diwajibkan dalam memandikan mayit adalah:

---

[43] Ibnu Al Mundzir berkata di dalam *Al Ijma'* (hal. 30), "Mereka sepakat bahwa mayit dimandikan seperti mandi junub."

Niat, membaca basmalah menurut salah satu dari dua riwayat, memandikannya satu kali, karena mandi ini adalah persembahan, bukan untuk menghilangkan najis yang mengenainya seperti untuk sahnya shalat, maka harus dilakukan seperti mandi junub. Ahmad telah menyerupakan mandinya dengan mandi junub.

Tidak adanya niat dan basmalah, dikaitkan dengan orang yang memandikan [bukan beban mayit], karena dialah yang mengemban tugas memandikan.

Atha` berkata, "Cukup satu kali pemandian bila dapat membersihkannya."

Ahmad berkata, "Aku tidak menyukai satu kali pemandian, karena Nabi SAW bersabda, '*Mandikanlah dia tiga kali atau lima kali*'." Ini mengindikasikan kemakruhan, bukan berarti tidak cukup, sebagaimana yang telah kami jelaskan.

Juga karena Nabi SAW bersabda mengenai orang yang sedang ihram lalu meninggal karena terhempas dari untanya, "*Mandikanlah dia dengan air dan bidara.*"[44] Di sini beliau tidak menyebutkan bilangan.

Ibnu Aqil berkata, "Kemungkinan niat itu tidak diperhitungkan, karena yang dimaksud adalah membersihkan, sehingga menyerupai membersihkan najis."

Pendapat ini tidak benar, sebab bila demikian maka tidak diwajibkan mandi bagi orang yang sudah bersih, dan tentu dibolehkan memandikan mayit dengan air yang dicampur mawar atau lainnya yang bisa membersihkan. Menurut kami, pemandian tersebut adalah sebagai persembahan yang menyerupai mandi junub.

343. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Dikeringkan dengan kain dan kain kafannya diberi wewangian."

Penjelasan: Setelah selesai dimandikan, mayit, dikeringkan dengan kain agar tidak membasahi kain kafan.

Dalam hadits Ummu Sulaim disebutkan, "Setelah ia selesai (memandikan)nya, beliau menyerahkan kain bersih kepadanya."[45]

---

[44] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 36.

[45] Takhrijnya telah dikemukakan lebih dari sekali pada masalah-masalah yang lalu.

Al Qadhi menyebutkan tentang hadits Ibnu Abbas yang menceritakan tentang memandikan jenazah Nabi SAW, "Lalu mereka mengeringkannya dengan kain."[46]

Adapun pengertian memberi wewangin pada kain kafan adalah mengasapinya dengan gaharu, yaitu dengan menempatkan kayu (gaharu) pada tungku pembakaran, kemudian kain kafan diasapkan hingga aroma wanginya meresap ke dalam kain kafan tersebut. Hal ini dilakukan setelah sebelumnya diperciki air mawar agar aromanya menempel.

Diriwayatkan dari Jabir, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, '*Bila kalian memberi wewangian kepada mayit maka lakukanlah tiga kali*'."[47]

Abu Sa'id, Ibnu Umar, dan Ibnu Abbas mewasiatkan agar kain kafan mereka diwangikan dengan kayu (gaharu).

Abu Hurairah berkata, "Mayit diwangikan, karena ini juga merupakan kebiasaan orang hidup ketika mandi, lalu bajunya diganti, dengan terlebih dahulu diberi wewangian dengan minyak wangi atau kayu (gaharu), begitu pula mayit."

344. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Mayit dikafani dengan tiga kain putih yang saling dibungkuskan dengan mengoleskan minyak wangi diantaranya."

Yang lebih utama menurut imam kami *rahimahullah*: Mayit laki-laki dikafani dengan tiga helai kain putih tanpa disertai gamis dan penutup kepala, tidak kurang dan tidak lebih dari itu.

At-Tirmidzi berkata, "Hal ini diamalkan oleh mayoritas ahli ilmu dari kalangan sahabat Nabi SAW dan yang lain." Ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i.

Dianjurkan pula agar kain kafan berwarna putih, karena Nabi SAW dikafani dengan tiga kain putih[48], dan berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

الْبَسُوا مِنْ ثِيَابِكُمُ الْبَيَاضَ، فَإِنَّهَا أَطْهَرُ وَأَطْيَبُ، وَكَفِّنُوا فِيهَا مَوْتَاكُمْ.

"*Kenakanlah pakaian kalian yang berwarna putih, karena hal*

[46] HR. Abdurrazzaq di dalam *Al Mushannaf* (3 6173).

[47] HR. Ahmad (3/331).

[48] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/95, 96), dan Muslim (2/649).

itu lebih suci dan lebih baik, dan kafanilah orang-orang mati kalian dengannya."[49] (HR. An-Nasa`i).

Diceritakan dari Abu Hanifah bahwa yang dianjurkan adalah dikafani dengan kain, serban, dan gamis, berdasarkan riwayat Ibnu Al Mughaffal, bahwa Nabi SAW dikafani dengan gamisnya.[50]

Juga karena Nabi SAW memakaikan gamisnya kepada Abdullah bin Ubay, dan ia dikafani dengan itu.[51] (HR. An-Nasa`i).

Menurut kami: ucapan Aisyah RA, "Rasulullah SAW dikafani dengan tiga pakaian putih yang terbuat dari kapas (katun), tanpa gamis dan penutup kepala."[52] (HR. *Muttafaq 'Alaih*) adalah hadits paling *shahih* yang diriwayatkan mengenai dikafaninya Rasulullah SAW. Aisyah merupakan orang yang paling dekat dengan Nabi SAW dan paling mengetahui perihal tersebut.

Oleh karena itu, ketika disebutkan kepadanya ucapan orang-orang bahwa Nabi SAW dikafani dengan kain bergaris, Aisyah berkata, "Sebelumnya memang telah disiapkan kain bergaris, namun kemudian mereka tidak mengafani beliau dengan itu." Aisyah mengetahui hal-hal yang luput dari pengetahuan mereka. Aisyah juga berkata, "Nabi SAW dikafani dengan pakaian Yaman yang dikenakan oleh Abdullah bin Abu Bakar, kemudian pakaian itu dilepaskan darinya, lalu Abdullah bin Abu Bakar mengangkat pakaian tersebut seraya berkata, 'Kafanilah beliau dengan ini.' Kemudian ia berkata, 'Rasulullah SAW tidak jadi dikafani dengan itu, yang sebelumnya beliau hendak dikafani dengan itu.' Ia lalu menyedekahkannya."[53] (HR. Muslim).

---

[49] Takhrijnya telah dikemukakan pada masalah nomor 295 (nomor 127).

[50] Al Haitsami menyebutkannya di dalam *Al Majma'* (3/24) dengan lafazh, "Dikafani dengan tiga pakaian, dan salah satunya adalah gamis," dan ia berkata, "Diriwayatkan oleh Ath-Thabarani di dalam *Al Ausath*. Di dalam sanadnya terdapat Muhammad bin Al Qasim Al Asadi, perawi yang *dha'if*."

[51] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/96, 97), dan An-Nasa`i (4/36, 37).

[52] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 48. *Suhuuliyyah* (dengan *dhammah* pada huruf *siin*) atau *sahuuliyyah* (dengan *fathah* pada huruf *siin*). Namun yang lebih terkenal adalah dengan *fathah* (*sahuuliyyah*), yaitu pakaian yang putih bersih yang terbuat dari kapas murni. Yang lainnya berkata, "Sebutan ini dinisbatkan kepada Suhul, yaitu sebuah kota di Yaman."

[53] HR. Muslim (2/650).

Juga karena kondisi ihram adalah kondisi paling sempurna bagi orang yang masih hidup, sebab saat itu ia tidak mengenakan pakaian berjahit, maka begitu pula setelah meninggal, tetap seperti itu.

Adapun sikap Nabi SAW yang mengenakan gamisnya kepada Abdullah bin Ubay, itu sebagai penghormatan beliau terhadap anaknya, yaitu Abdullah bin Abdullah bin Ubay, dan sebagai pengabulan permohonannya karena ia telah meminta itu kepada beliau sebagai tabarruk bagi ayahnya untuk mencegah adzab darinya dengan keberkahan gamis Rasulullah SAW.

Ada juga yang mengatakan bahwa beliau melakukan itu sebagai balasan bagi Abdullah bin Ubay karena telah memberikan gamisnya kepada Al Abbas saat perang badar. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Yang dianjurkan adalah menggunakan kain yang paling baik dan lebar. Pertama-tama dibentangkan, agar kebagusannya tampak oleh orang-orang, dan ini merupakan kebiasaan orang hidup yang menjadikan pakaian luarnya dari pakaian yang bagus. Lalu kain itu diolesi (atau ditaburkan) hanuth.[54] Lalu dibentangkan kain kedua yang kualitas dan lebarnya di bawah yang pertama, lalu kain itu diolesi hanuth dan kapur. Kemudian di atasnya dibentangkan kain ketiga, yang diolesi (atau ditaburkan) hanuth dan kapur.

Di atas kain ketiga ini tidak diolesi wewangian, karena Abu Bakar Ash-Shiddiq RA berkata, "Janganlah kalian mengolesi wewangian pada kain-kain kafanku."[55]

Mayit lalu dibawa dalam kondisi tertutup pakaian, lalu diletakkan di atas kafan tersebut dengan posisi telentang, karena dengan posisi itu lebih mudah untuk dibungkus.

Pada bagian kepalanya lebih banyak daripada bagian kakinya, dan diolesi wewangian pada wajahnya, anggota wudhu, dan bagian yang bisa ditekuk[56], karena orang hidup pun diberi wewangin seperti itu. Kemudian hanuth dan kapur dimasukkan ke dalam kapas, lalu

---

[54] *Al Hanuuth*. Menurut Al Baji, itu adalah sesuatu yang digunakan pada jasad mayit dan kafannya, yaitu berupa minyak wangi, misik, 'anbar, kapur barus, serta semua yang mengandung aroma namun tidak berwarna.

[55] HR. Imam Malik di dalam *Al Muwaththa`* (1/226).

[56] *Al Maghabin* adalah bagian-bagian yang bisa ditekuk dari tubuh manusia.

diselipkan pada selipan pantatnya dengan lembut dan diperbanyak agar dapat menahan sesuatu yang mungkin keluar ketika mayit itu digerakkan. Lalu atasnya diikatkan ujungnya seperti celana, yaitu celana tanpa kerah [celana dalam]. Lalu kapas lainnya diletakkan dibagian wajah, dari mulut, telinga, hidung, dan mata, agar tidak terjadi sesuatu dari itu.

Begitu pula pada luka [bila ada]. Kemudian pada anggota-anggota sujud, karena anggota-anggota itu adalah bagian yang mulia. Kemudian ujung kain atas dilipat ke samping kanannya, lalu ujung lainnya ke sebelah kiri. Hal ini dianjurkan agar bagian kanan tidak lepas ketika mayit diletakkan pada bagian kanannya di dalam kuburnya.

Begitu juga yang dilakukan pada lembar kedua dan ketiga [bagian pertama yang dibentangkan]. Lalu selebihnya dari kepala dan kaki masing-masing gabungkan, lalu dilipat pada kepala dan kaki. Jika dikhawatirkan terbuka maka kedua ujung itu diikat, lalu ketika diletakkan di dalam kubur, ikatannya dibuka tanpa merusak jalinan kafan.

Pasal: Dimakruhkan lebih dari tiga helai kafan, karena ini berarti menyia-nyiakan harta, sebab Nabi SAW telah melarang menyia-nyiakan harta, dan diharamkan meninggalkan harta bersama mayit yang diambilkan dari hartanya tanpa diperlukan, sebagaimana yang pernah kami kemukakan, kecuali seperti yang diriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa diletakkan kain tebal di bawahnya di dalam kuburnya.[57] Bila seperti itu maka tidak apa-apa.

345. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila dikafani dengan gamis, sarung, dan kain lebar, maka sarung itu yang langsung mengenai jasadnya, bukan dengan gamis yang mengenai jasadnya secara langsung."

Mengafani mayit dengan gamis, sarung, dan kain lebar, hukumnya tidak makruh. Tapi yang utama adalah yang pertama. Ini juga boleh dan tidak makruh, karena Nabi SAW memakaikan

---

[57] HR. Muslim (2/665, 666), At-Tirmidzi (3/1048), An-Nasa'i (4/81) dengan lafazh *dufina* [dikuburkan] sebagai ganti lafazh, *turika* [diletakkan]; dan Ahmad (1/355).

gamisnya kepada Abdullah bin Ubay ketika Abdullah meninggal. (HR. Al Bukhari).

Mayit dipakaikan sarung, lalu dipakaikan gamis, lalu setelah itu dibungkus dengan kalin lebar.

Ahmad berkata, "Jika dipakaikan gamis maka itu lebih aku sukai bila itu seperti gamisnya orang hidup, yaitu yang berlengan, berkancing, dan tidak rapat bagian bawahnya, jadi gamisnya tidak disarungkan."

Pasal: Abu Daud berkata, "Aku katakan kepada Ahmad, 'Seseorang dikafani dengan kain yang telah digunakan beberapa hari.' Atau aku katakan, 'Digunakan ihram, kemudian ia mencucinya lalu menyimpannya untuk kain kafannya.' Ternyata Ahmad memandang baik hal ini, ia berkata, 'Aku suka bila itu pakaian baru atau telah dicuci.' Ia memakruhkan pakaian yang telah dipakai [belum dicuci lagi] karena telah terkotori."

Pasal: Boleh juga mengafani mayit dengan dua pakaian

Ini berdasarkan sabda Nabi SAW tentang orang yang sedang ihram lalu terhempas dari untanya lalu meninggal,

اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ وَكَفِّنُوهُ فِي ثَوْبَيْنِ

"*Mandikanlah dia dengan air dan bidara, lalu kafanilah dengan kedua pakaiannya itu.*"[58] (HR. Al Bukhari).

Suwaid bin Ghaflah berkata, "Boleh dikafani dengan dua pakaian."

Al Auza'i berkata, "Dua pakaian cukup, dan paling sedikit yang mencukupi adalah sehelai pakaian yang bisa menutup semua tubuhnya."

Ummu Athiyyah berkata, "Setelah kami selesai –yakni selesai memandikan jenazah putri Rasulullah SAW- beliau memberikan kainnya kepada kami seraya bersabda, '*Pakaian itu padanya.*'[59] Tidak lebih dari itu." (HR. Al Bukhari).

Makna ucapan beliau, '*pakaian itu padanya*' adalah bungkuslah ia dengan itu.

---

[58] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 36.
[59] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 36.

Ibnu Aqil berkata, "Aurat besar bisa ditutupi dengan satu pakaian, maka jasad mayit lebih bisa lagi."

Al Qadhi berkata, "Tidak mencukupi bila kurang dari tiga pakaian bagi yang mampu. Diriwayatkan seperti itu dari Aisyah." Ia berdalih, bahwa seandainya dibolehkan kurang dari itu, tentu tidak diperbolehkan mengafani dengan yang bagus bagi orang yang mempunyai anak-anak yatim, sebagai langkah preventif bagi mereka (karena mereka butuh biaya). Namun pendapat pertama lebih benar. Adapun yang disebutkan oleh Al Qadhi, tidaklah benar, karena dibolehkan mengafani dengan kain bagus walaupun bisa dicukupi dengan kain yang kualitasnya kurang dari itu.

Pasal: Ahmad berkata, "Anak kecil dikafani dengan sehelai kain, namun bila dikafani dengan tiga helai maka tidak apa-apa."

Demikian juga yang dikatakan oleh Ishak. Begitu pula yang dikatakan oleh Sa'id bin Al Musayyab, Ats-Tsauri, ulama madzhab Hanafi, dan yang lain, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan mereka, bahwa satu helai kain mencukupi, dan bila dikafani dengan tiga helai maka tidak apa-apa, karena disebutkan juga bahwa anak kecil sama seperti orang dewasa.

Pasal: Bila tidak didapatkan pakaian yang dapat menutupi seluruh tubuhnya, maka yang ditutupi adalah bagian kepala dan tubuhnya, sementara bagian kakinya menggunakan rerumputan atau dedaunan, sebagaimana yang diriwayatkan dari Khabbab, bahwa Mush'ab bin Umair gugur pada perang Uhud, namun tidak diperoleh kain yang bisa digunakan untuk mengafaninya, kecuali sehelai kain pendek, yang bila kami kenakan pada kepalanya [bagian atas tubuhnya] maka kakinya keluar [tidak tertutup], sedangkan bila kami kenakan pada kakinya [bagian bawah tubuhnya] maka kepalanya keluar, Nabi SAW lalu memerintahkan agar kami menutup bagian kepalanya, sedangkan bagian kakinya kami tutupi dengan (dedaunan) idzkhir."[60] (HR. Al Bukhari).

Jika tidak didapatkan kain kecuali hanya cukup untuk menutup auratnya, maka digunakan untuk itu, karena itu adalah bagian

---

[60] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/98), Muslim (2/649) seperti itu; Abu Daud (3/2876), At-Tirmidzi (5/3853), An-Nasa'i (4/38), dan Ahmad (5/109, 111, 112).

terpenting, berdasarkan dalil yang mengatakan bahwa kondisi hidup pun demikian. Bila banyak orang yang terbunuh sementara kain kafannya sedikit, maka dua atau tiga orang boleh dikafani dengan satu kain, sebagaimana yang dilakukan terhadap para korban perang Uhud.

Anas berkata, "Banyak yang gugur dalam perang Uhud, sementara pakaian hanya sedikit. Lalu satu, atau dua orang, atau tiga orang, dikafani dengan satu kain. Kemudian mereka dikuburkan dalam satu kuburan."[61]

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan* gharib."

346. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Menggunakan bedak wangi pada sela-selanya serta mengoleskan minyak wangi pada anggota sujud dan persendiannya atau lipatannya, sebagaimana yang dilakukan terhadap pengantin."

Dzarirah adalah wewangian yang ditepung. Ini dianjurkan untuk digunakan pada sela-selanya dan persendiannya, yaitu bagian-bagian yang biasa dilipat pada manusia, seperti bagian belakang lutut, di bawah ketiak, dan pangkal paha, karena bagian-bagian itu merupakan tempat bercokolnya kotoran.

Disamping itu, dioleskan pula minyak wangi dan kapur pada anggota-anggota sujud, karena bagian-bagian tersebut adalah bagian yang mulia, sebagaimana yang dilakukan pada pengantin, dan karena Nabi SAW bersabda, "*Perlakukanlah pada orang-orang mati kalian sebagaimana yang kalian lakukan terhadap pengantin-pengantin kalian.*"[62]

Ibnu Umar mengolesi lipatan-lipatan dan sikut mayit dengan minyak wangi.

Ahmad berkata, "Kapur dicampurkan dengan bedak wangi." Ditanyakan kepadanya, "Apakah bedak wangi ditaburkan pada mayit? Atau dilumurkan (dioleskan)?" Ia menjawab, "Boleh-boleh saja, karena diriwayatkan dari Ibnu Umar bahwa ia menaburkan bedak wangi pada mayit."

Diriwayatkan juga darinya, bahwa ia mengoleskan minyak wangi. Sementara itu Ibnu Sirin melumurkan minyak wangi dari

---

[61] HR. Abu Daud (3/3136), dan At-Tirmidzi (3/1016). Al Albani berkata, "*Shahih*."

[62] Disebutkan oleh Ibnu Hajar di dalam *At-Talkhish* (2/106).

kepala hingga kaki.

Ibrahim An-Nakha'i berkata, "Hanuth dikenakan pada tulang anggota sujud, dahi, telapak tangan, lutut dan dada kaki."

347. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak mengenakan kapur pada matanya."

Hal ini dimakruhkan, karena bisa merusak dan memburukkannya. Hal ini juga tidak dilakukan kepada orang yang masih hidup.

Ahmad berkata, "Kami tidak pernah mendengarnya kecuali di masjid-masjid."

Diceritakan dari Ibnu Umar, bahwa ia pernah melakukannya, namun berita itu diingkari, yaitu bahwa Ibnu Umar tidak pernah malakukannya, bahkan ia memakruhkannya.

348. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila ada sedikit yang keluar dari mayit setelah diletakkan di atas kain kafannya, maka tidak diulang pemandiannya, dan tetap dibawa seperti itu."

Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat di kalangan ahli ilmu mengenai hal ini. Intinya adalah, mengulangi pemandian akan menyebabkan beban yang berat, karena itu berarti mayit harus dikeluarkan lagi, diulang pemandiannya, dicuci kain kafannya dan dikeringkan atau diganti, padahal belum tentu hal itu tidak akan terulang lagi untuk kedua atau ketiga kalinya. Juga tidak perlu diulang wudhunya dan tidak pula mencuci tempat keluarnya najis, agar tidak menimbulkan kesulitan tersebut. Kemudian mayit dibawa seperti itu.

Diriwayatkan dari Asy-Sya'bi, bahwa anak perempuannya dibungkus kain kafan, namun ternyata ada bagian yang terlihat, maka Asy-Sya'bi berkata, 'Angkatlah'."

Namun bila yang keluar itu cukup banyak, maka hal itu buruk. Jadi, konotasi perkataan Al Kharqi di sini adalah, pemandiannya diulang bila belum sampai tujuh kali, karena bila yang keluar itu banyak, maka itu buruk, kemudian untuk selanjutnya diperkirakan tidak terjadi lagi karena mereka (yang menanganinya) akan lebih berhati-hati dengan mengencangkan ikatan dan sebagainya.

Ishak bin Manshur juga meriwayatkan begitu dari Ahmad.

Al Khalal berkata, "Namun sahabat Abu Abdillah semuanya menyelisihi riwayat Ishak, mereka meriwayatkan dari Ahmad, bahwa pemandiannya tidak diulang'."

Selanjutkan Al Khalal berkata, "Yang diamalkan adalah apa yang telah kami sepakati, sebagaimana yang telah kami kemukakan. Jika tidak maka akan menimbulkan beban dan kesulitan."

Kemungkinan ada dua riwayat darinya yang sesuai dengan kondisi masing-masing, yaitu: riwayat yang menyebutkan tidak perlunya diulang pemandian mayit adalah bila yang keluar hanya sedikit dan tidak tampak oleh orang-orang yang menghadirinya. Sedangkan riwayat yang menyebutkan perlunya diulang pemandian mayit adalah bila yang keluar banyak, sehingga tampak oleh mereka, sehingga mayit menjadi tampak buruk.

349. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila keluarganya ingin melihat maka tidak dilarang."

Hal ini berdasarkan riwayat dari Jabir, ia menuturkan, "Ketika Ayahku terbunuh, aku menyingkap kain dari wajahnya lalu aku menangis, sementara Nabi SAW tidak melarangku."[63]

Aisyah juga menuturkan, "Aku melihat Rasulullah SAW mencium Utsman bin Mazh'un yang telah menjadi mayit, sampai-sampai aku melihat air mata (beliau) menetes."[64]

Ia juga menuturkan, "Abu Bakar datang lalu menghampiri Nabi SAW yang saat itu telah ditutup dengan kain bermotif, lalu ia menyingkap wajah beliau, kemudian mendekap dan menciumnya, lalu menangis. Ia kemudian berkata, 'Ayahku sebagai tebusannya wahai Nabi Allah. Tidak akan berpadu dua kematian padamu'."[65]

Semua hadits tersebut *shahih*.

---

[63] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/91), Muslim (4/1918), Ahmad (3/307), dan An-Nasa'i (4/12).

[64] HR. Abu Daud (3/3163), At-Tirmidzi (3/989), Ibnu Majah (1/1456), dan Ahmad (6/55. 56, 206). Al Albani berkata, "*Shahih*." (*Al Irwa'*, 693).

[65] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/90), An-Nasa'i (4/11), dan Ahmad (6/117).

350. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Wanita dikafani dengan lima helai pakaian, yaitu: gamis, sarung, kain lebar, kerudung (tutup kepala), dan kain untuk mengikat kedua pahanya.

Ibnu Al Mundzir[66] berkata, "Menurut sepengetahuan kami, mayoritas ahli ilmu berpendapat bahwa wanita dikafani dengan lima pakaian. Hal ini dianjurkan karena semasa hidupnya pakaian wanita lebih banyak daripada laki-laki, sebab aurat wanita lebih banyak daripada aurat laki-laki, maka begitu pula setelah meninggal. Selain itu, wanita pun dibolehkan mengenakan pakaian berjahit ketika ihram, dan itu adalah kondisi terbaik semasa hidup, maka dianjurkan pula penggunaannya setelah meninggal. Laki-laki berbeda dengan wanita, maka berbeda pula setelah meninggal (karena perbedaannya tersebut semasa hidup). Namun tetang pemandiannya keduanya sama karena semasa hidup pun sama."

Abu Daud meriwayatkan dengan isnad dari Laila binti Qanif Ats-Tsaqafiyyah, ia menuturkan, "Aku termasuk orang yang memandikan Ummu Kultsum (putri Rasulullah SAW) ketika ia meninggal. Yang pertama kali diberikan Rasulullah SAW kepada kami adalah kain sarung, kemudian baju, kemudian tutup kepala, kemudian kain pembungkus, kemudian ditambahkan kain lainnya. Saat itu Rasulullah SAW berada di pintu, membawakan kain kafannya, dan beliau berikan satu per satu kepada kami."[67]

Hanya saja, Al Kharqi menyebutkan satu kain pembungkus, yaitu kain yang diikatkan pada kedua pahanya terlebih dahulu, kemudian dikenakan sarung, lalu dikenakan gamis, lalu dikenakan tutup kepala dengan kerudung, selanjutnya dibungkus dengan sehelai kain besar•. Ahmad telah mengisyaratkan ini, ia berkata, "Kepalanya ditutup dan disisakan sekitar satu hasta, yang dilingkarkan pada wajahnya. Dipakaikan pula *al hiqwu* pada kedua pahanya." Ia ditanya tentang *al hiqwu*, ia pun menjawab, "Kain sarung." Ditanyakan lagi, "Lalu yang kelima?" Ia menjawab, "Kain yang diikatkan pada kedua pahanya." Ditanyakan lagi, "Gamis wanita?" Ia menjawab, "Yang

---

[66] Kami tidak menemukannya di dalam *Al Ijma'*.

[67] HR. Abu Daud (3/3157). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

• Yaitu kain yang setelah dibungkuskan pada mayat, lalu bagian bawahnya (di bawah kaki) diikat dan juga bagian atasnya (di atas kepala).

berjahit." Ditanyakan lagi, "Dijahitkan dan disarungkan?" Ia menjawab, "Dijahitkan tapi tidak disarungkan."

Adapun menurut mayoritas sahabat kami dan yang lain, pakaiannya itu berjumlah lima helai, yaitu: sarung, baju [baju kurung], tutup kepala, dan dua helai kain lebar. Inilah pendapat yang benar, berdasarkan hadits Laila yang telah kami sebutkan tadi, juga berdasarkan riwayat Ummu Athiyyah yang menyebutkan bahwa Nabi SAW memberikan sarung, baju kurung, tutup kepala, dan dua kain kepadanya.[68]

Pasal: Al Marwadzi berkata, "Aku tanyakan kepada Abu Abdillah, 'Berapa banyak kafan untuk anak perempuan yang belum baligh?' Ia menjawab, 'Dua kain besar dan gamis, tanpa penutup kepala'."

Ibnu Sirin mengafani anak perempuannya yang hampir baligh dengan gamis dan dua kain besar.

Riwayat lainnya menyebutkan, "Dengan *baqir* [gamis tanpa kerah] dan dua kain besar."

Ahmad berkata, "*Baqir* adalah gamis tanpa kerah."

Itu karena anak perempuan yang belum baligh tidak diharuskan menutup kepalanya ketika shalat.

Ada perbedaan riwayat dari Ahmad tentang batas diperlakukannya dengan hukum wanita dewasa dalam hal kafan [bagi anak perempuan]. Diriwayatkan darinya, "Bila telah baligh." Ini konteks perkataannya dalam riwayat Al Marwadzi, berdasarkan sabda Nabi SAW,

لاَ يَقْبَلُ اللهُ صَلاَةَ حَائِضٍ إِلاَّ بِخِمَارٍ.

"Allah tidak akan menerima shalat wanita yang telah mengalami haid, kecuali dengan mengenakan penutup kepala."[69]

Konotasinya, bahwa yang selain itu [yakni belum mengalami haid, yaitu belum baligh] tidak perlu penutup kepala ketika shalat, maka begitu pula dalam mengafaninya. Ibnu Sirin ketika mengafani anak perempuannya yang hampir baligh juga tidak menggunakan penutup kepala.

---

[68] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 35.

[69] HR. Abu Daud (1/ح 641), At-Tirmidzi (2/ح 377), Ibnu Majah (1/ح 655), dan Ahmad (6/155, 218, 259). Al Albani menyebutkannya di dalam *Al Irwa`* (1/ح 196).

Mayoritas sahabat Ahmad meriwayatkan dari Ahmad, "Bila anak perempuan telah berusia sembilan tahun maka diperlakukan seperti wanita dewasa." Ia berdalih dengan hadits Aisyah, bahwa Nabi SAW menggaulinya, saat itu ia berusia sembilan tahun."[70]

Diriwayatkan juga darinya, ia berkata, "Bila anak perempuan telah berumur sembilan tahun maka ia telah menjadi wanita dewasa."[71]

Pasal: Ahmad berkata, "Aku tidak suka bila wanita dikafani dengan kain sutra." Hal ini justru dimakruhkan oleh Al Hasan, Ibnu Al Mubarak, dan Ishak.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Aku tidak mengetahui ada pendapat yang menyelisihi itu dari selain mereka."

Tentang bolehnya wanita dikafani dengan kain sutra adalah pasti, karena pada dasarnya memang boleh, sebab sutra merupakan pakaian wanita semasa hidup, hanya saja kami memakruhkannya [untuk kafan], sebab dengan begitu berarti telah keluar dari fungsinya dan berubah menjadi objek hiasan dan syahwat.

Dimakruhkan juga mengafani wanita dengan kain yang dicelup kuning dan serupanya.

Al Auza'i berkata, "Mayit hendaknya tidak dikafani dengan pakaian yang dicelup, kecuali dicelup dengan *'ashb*." Yaitu tumbuhan yang banyak tumbuh di Yaman.

351. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Rambutnya dikepang tiga dan diulurkan di belakang."

Penjelasan: Rambut mayit wanita dicuci, dan bila sebelumnya bergelung maka dibuka terlebih dahulu, lalu dicuci, kemudian dikepang tiga pada kedua sisinya dan di tengahnya (ubun-ubunnya), lalu diulurkan ke belakang. Demikian yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i, Ishak, dan Ibnu Al Mundzir. Sementara itu, Al Auza'i dan ulama madzhab Hanafi mengatakan tidak dikepang, tapi cukup diurai pada kedua belah pipinya dan di antara kedua tangannya dari samping, kemudian ditutupkan penutup kepala, karena pengepangan rambut sebelumnya perlu diurai, sebab dapat memutus rambut atau

---

[70] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (5/71), Abu Daud (2/ح 2121), Ibnu Majah (1/ح 1876), Ad-Darimi (2/ح 2261), dan Ahmad (6/42, 118, 211).

[71] Disebutkan oleh At-Tirmidzi dalam kitab Nikah (juz 4/ح a. 418).

menyebabkan tercabutnya rambut.

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ummu Athiyyah, ia menuturkan, "Kami mengepang tiga rambutnya, lalu kami ulurkan ke belakang." Maksudnya adalah putri Rasulullah SAW (HR. *Muttafaq 'Alaih*)[72]

Dalam riwayat Muslim disebutkan, "Lalu kami mengepang tiga rambutnya, dua di sisi dan satu pada ubun-ubunya."

Dalam riwayat Al Bukhari disebutkan, "Mereka menjadikan rambut putri Rasulullah SAW menjadi tiga kepangan. Sebelumnya mereka membukanya, lalu mencucinya, kemudian menjadikannya tiga kepangan. Mereka mencucinya berdasarkan perintah dan ajaran Rasulullah SAW."

Dalam hadits Ummu Sulaim dari Nabi SAW disebutkan, "Mereka mengepang tiga rambutnya, di tengah dan di kedua sisinya, dan mereka tidak menyamakannya dengan kaum laki-laki."[73]

Adapun menguraikannya, Ahmad memakruhkannya, ia berkata, "Aisyah berkata, 'Berdasarkan apa kalian memperlakukan mayit-mayit kalian?' Maksudnya adalah, 'Kalian mengurai rambutnya dengan sisir,' karena hal itu akan memutus atau mencabut rambutnya."

Diriwayatkan dari Ummu Athiyyah, ia berkata, "Kami menyisirnya menjadi tiga kepangan." (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Ahmad berkata, "Maksudnya adalah mengepang."

Ahmad mengingkari penyisiran, seolah-olah ia menafsirkan ucapannya 'menyisirinya' dengan makna 'mengepangnya', sebagaimana yang telah kami kemukakan. *Wallah a'lam.*

352. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Mengantarkan jenazah dengan cepat."

Tidak ada perbedaan pendapat di antara para imam *rahimahumullah* tentang dianjurkannya bercepat-cepat dalam mengantarkan jenazah. Bahkan ada nash tersendiri mengenai hal ini, yaitu sabda Nabi SAW,

---

[72] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 35.

[73] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/5) dengan lafazh; Al Bukhari (3/ح 1262/*Fath*), dan Muslim (2/Jenazah/39/647) seperti itu.

أَسْرِعُوا بِالْجَنَازَةِ، فَإِنْ تَكُ صَالِحَةً فَخَيْرٌ تُقَدِّمُونَهَا إِلَيْهِ، وَإِنْ تَكُنْ غَيْرَ صَالِحَةٍ فَشَرٌّ تَضَعُونَهُ عَنْ رِقَابِكُمْ.

"Cepat-cepatlah kalian mengantarkan jenazah, sebab bila jenazah itu shalih, berarti kalian telah memberikan kebaikan kepadanya. Namun bila jenazah itu tidak shalih, berarti kalian telah meletakkan keburukan dari pundak kalian."[74] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Diriwayatkan dari Abu Hurairah, ia menuturkan, "Rasulullah SAW apabila mengantarkan jenazah, maka beliau bersabda, '*Bersegeralah dengannya dan jangan gontai seperti gontainya kaum Yahudi ketika membawa jenazahnya*'."[75] (HR. Ahmad di dalam *Al Musnad*).

Para ulama berbeda pendapat mengenai kadar cepat yang dianjurkan. Al Qadhi berkata, "Yang dianjurkan adalah cepat, tapi tidak keluar dari berjalan biasa." Ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i. Sedangkan ulama madzhab Hanafi berkata, "Lari pelan dan berlari kecil, berdasarkan dalil yang diriwayatkan Abu Daud dari Uyainah bin Abdurrahmah dari ayahnya, ia menuturkan, 'Ketika kami mengantarkan jenazah Utsman bin Abu Al Ash, kami berjalan pelan, lalu kami berjumpa dengan Abu Bakar, ia pun mengangkat cambuknya seraya berkata, 'Sungguh, aku telah melihat kami bersama Nabi SAW berlari-lari kecil'."[76]

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Sa'id dari Nabi SAW, bahwa ketika ada jenazah yang diusung melewati beliau dengan pelan, Nabi SAW bersabda, '*Hendaklah kalian cepat-cepat membawa jenazah kalian*'."[77] (*Al Musnad*).

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, ia berkata, "Kami pernah menanyakan kepada Nabi kami SAW tentang berjalan membawa jenazah, beliau menjawab, '*Tidak sampai berlari*'."[78] (HR. Abu Daud

[74] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/108), Muslim (2/651, 652), Abu Daud (3/3181), At-Tirmidzi (3/1015), Ibnu Majah (1/1477), An-Nasa'i (4/42), dan Ahmad (2/240).

[75] HR. Ahmad (2/363, 364).

[76] HR. Abu Daud (3/3182), An-Nasa'i (4/43), dan Ahmad (5/36, 37). Al Albani berkata, "*Shahih*."

[77] HR. Ahmad (4/406).

[78] HR. Abu Daud (3/3184), An-Nasa'i (4/43), dan Ahmad (5/36, 37). Al Albani

dan At-Tirmidzi, ia berkata, "Diriwayatkan oleh Abu Majid, orang yang *majhul* [tidak dikenal].").

Sabda Nabi SAW, "*Bersegeralah dengannya dan jangan gontai seperti gontainya kaum Yahudi ketika membawa jenazahnya,*" menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah bersegera, tapi tidak menyerupai cepatnya kaum Yahudi ketika membawa jenazahnya, karena berlebihan dalam bersegera bisa merusak mayit serta membebani pengusungnya.

Ibnu Abbas (tentang jenazah Maimumah), "Janganlah kalian menggoncangkannya, akan tetapi bersikaplah halus, karena sesungguhnya dia adalah ibu kalian."

Pasal: Mengantarkan jenazah hukumnya sunah.

Al Bara' berkata, "Rasulullah SAW telah memerintahkan kami untuk mengantarkan jenazah."[79] 'Ini ada tiga macam:

Pertama, ikut menshalatkannya kemudian kembali pulang. Zaid bin Tsabit berkata, "Apabila engkau telah menshalatkan, berarti engkau telah melaksanakan kewajibanmu." Abu Daud berkata, "Aku pernah melihat Ahmad menshalatkan jenazah yang tidak terhitung [yakni berkali-kali], namun ia tidak ikut ke kuburan dan tidak meminta izin."

Kedua, mengantarkan jenazah ke kuburan, kemudian berdiri hingga jenazahnya dikuburkan. Ini berdasarkan sabda Rasulullah SAW,

مَنْ شَهِدَ الْجَنَازَةَ حَتَّى يُصَلِّيَ فَلَهُ قِيرَاطٌ، وَمَنْ شَهِدَ حَتَّى تُدْفَنَ كَانَ لَهُ قِيرَاطَانِ، قِيلَ وَمَا الْقِيرَاطَانِ؟ قَالَ: مِثْلُ الْجَبَلَيْنِ الْعَظِيمَيْنِ.

"*Barangsiapa menyaksikan jenazah hingga dishalatkan, maka baginya satu qirath dan barangsiapa menyaksikannya hingga dikuburkan, maka baginya dua qirath.*" Lalu ditanyakan, "Apa itu *qirath*?" Beliau menjawab, "*Seperti dua gunung yang besar.*"* (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

---

berkata, "*Shahih.*"

[79] Takhrijnya telah dikemukakan di permulaan kitab jenazah (nomor 4).

* HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/110), Muslim (2/652), Abu Daud (3/3168), At-Tirmidzi (3/104), Ibnu Majah (1/1539), An-Nasa'i (4/54, 55) dengan lafazh *tabi'a* sebagai ganti lafazh "*syahida*"; dan Ahmad (2/2, 3, 31, 32).

Ketiga, tetap berdiri setelah dikuburkan, lalu memohonkan ampunan bagi jenazah, memohonkan keteguhan kepada Allah, dan memohonkan rahmat baginya. Telah diriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa apabila jenazah telah dikuburkan, maka beliau berdiri lalu bersabda,

اسْتَغْفِرُوا لَهُ وَاسْأَلُوا اللهَ لَهُ لِتَّثْبِيتَ فَإِنَّهُ الْآنَ يُسْأَلُ.

"*Mohonkanlah ampunan baginya dan mohonkanlah kepada Allah keteguhan baginya, karena sesungguhnya ia kini sedang ditanya.*"[80] (HR. Abu Daud).

Diriwayatkan dari Ibnu Umar, bahwa ia membaca awal surah Al Baqarah dan ayat-ayat terakhirnya di dekat kuburan (setelah prosesi penguburan).

Pasal: Dianjurkan bagi orang yang mengantarkan jenazah untuk bersikap khusyu dan berpikir tentang angan-angannya sendiri, sebagai peringatan tentang kematian dan apa yang akan dialami oleh orang yang telah mati. Hendaknya pula tidak membicarakan tentang perkara-perkara duniawi atau tertawa.

Sa'id bin Mu'adz berkata, "Tidaklah aku mengantarkan jenazah lalu membisikkan pada jiwaku selain yang sedang terjadi."

Seorang salaf melihat seseorang tertawa ketika sedang bersama jenazah, maka ia berkata, "Apakah engkau tertawa padahal engkau sedang mengantar jenazah? Aku tidak akan berbicara denganmu selamanya."

353. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Berjalan di depannya lebih utama."

Mayoritas ahli ilmu berpendapat tentang adanya keutamaan bagi orang yang berjalan di depan jenazah (ketika mengantarkan ke kuburan). Demikian yang diriwayatkan dari Abu Bakar, Umar, Utsman, Ibnu Umar, Abu Hurairah, Al Hasan bin Ali, Ibnu Az-Zubair, Abu Qatadah, Abu Usaid, Ubaid bin Umar, Syuraih, Al Qasim bin Muhammad, Salim, Az-Zuhri, Malik, dan Asy-Syafi'i. Sementara itu, Al Auza'i dan ulama madzhab Hanafi berkata, "Berjalan di belakangnya lebih utama." Hal ini berdasarkan dalil yang

---

[80] HR. Abu Daud (3/3221).

diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda,

الْجَنَازَةُ مَتْبُوعَةٌ وَلاَ تَتْبَعُ وَلَيْسَ مِنْهَا مَنْ تَقَدَّمَهَا

"*Jenazah diantarkan (diiringkan). Sedangkan yang diantarkan itu tidak didahului.*"[81]

Ali RA berkata, "Keutamaan bagi orang yang berjalan di belakang jenazah atas orang yang berjalan di depannya adalah seperti keutamaan shalat fardhu atas shalat tathawwu'. Aku mendengarnya dari Rasulullah SAW."[82]

Juga karena jenazah diantarkan (diiringkan), maka harus di depan, sebagaimana imam di dalam shalat. Oleh karena itu, disebutkan dalam redaksi hadits, '*Barangsiapa mengantarkan jenazah.*'

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar, ia menuturkan,

رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ يَمْشُونَ أَمَامَ الْجَنَازَةِ

"Aku melihat Nabi SAW, Abu Bakar dan Umar berjalan di depan jenazah."[83] (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi).

Diriwayatkan juga dari Anas seperti itu (HR. Ibnu Majah)

Ibnu Al Mundzir berkata, "Telah diriwayatkan secara pasti, bahwa Nabi SAW, Abu Bakar, dan Umar berjalan di depan jenazah."

Diriwayatkan dari Ibnu Umar, ia berkata, "Sunnah dalam mengantarkan jenazah adalah berjalan di depannya."

Abu Shalih berkata, "Para sahabat Rasulullah SAW berjalan di depan jenazah, karena mereka adalah orang yang memohonkan syafaat baginya [jenazah tersebut]. Ini berdasarkan sabda Nabi SAW,

مَا مِنْ مَيِّتٍ تُصَلِّي عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَبْلُغُونَ مِائَةً، كُلُّهُمْ يَشْفَعُونَ لَهُ إِلاَّ شُفِّعُوا فِيهِ.

---

[81] HR. Abu Daud (3/3184), At-Tirmidzi (3/1011), Ibnu Majah (1/1484), dan Ahmad (1/378, 394, 415, 419, 432). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

[82] HR. Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*nya (3/6267).

[83] HR. Abu Daud (3/3179), At-Tirmidzi (3/1008), Ibnu Majah (1/1483), An-Nasa'i (4/56), dan Ahmad (2/8, 122). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

'Tidaklah seorang mayit dishalatkan oleh umat dari kaum muslim yang jumlahnya mencapai seratus orang, yang semuanya memohonkan syafaat baginya, kecuali diberikan syafaat karenanya'."[84] (HR. Muslim).

Nabi SAW juga bersabda,

مَا مِنْ أَرْبَعِينَ مِنْ مُؤْمِنٍ يَشْفَعُونَ لِمُؤْمِنٍ إِلاَّ شَفَّعَهُمُ اللهُ.

'Tidaklah ada empat puluh orang dari golongan kaum mukmin yang memohonkan syafaat bagi seorang mukmin, kecuali Allah 'Azza wa Jalla menjadikan mereka sebagai syafaat baginya.'[85] (HR. Ibnu Majah).

Oleh karena itu, di dalam doa untuk mayit mereka mengucapkan, 'Ya Allah, sesungguhnya kami datang kepada-Mu untuk memohonkan syafaat baginya, maka berilah kami syafaat terhadapnya.' Sedangkan yang memohonkan syafaat posisinya di depan orang yang dimintakan syafaat."

Adapun hadits Ibnu Mas'ud, diriwayatkan oleh Abu Majid, sementara ia orang yang *majhul* (tidak diketahui kredibelitasnya).

Ketika ditanyakan kepada Yahya, "Siapa Abu Majid ini?" Ia menjawab, "Burung yang terbang."

At-Tirmidzi berkata, "Aku mendengar Muhammad bin Isma'il menyatakan ke-*dha'if*-an haditsnya."

Hadits lainnya tidak disebutkan oleh para penyusun kitab *Sunan*, dan mereka menyatakan *dha'if*. Selain itu, kami mengartikannya bahwa yang dimaksud adalah mengedepankannya ketika dishalatkan atau dikuburkan, bukan ketika diantarkan. Sedangkan analogi mereka tidak tepat, karena digugurkan oleh kenyataan shalat sunah Subuh dan Zhuhur, sebab kedua shalat sunah tersebut mendahului shalat fardhunya.

Pasal: Dimakruhkan menunggang kendaraan ketika mengantarkan jenzah.

Tsauban berkata, "Kami keluar bersama Nabi SAW ketika mengantarkan jenazah, lalu beliau melihat orang-orang yang

---

[84] HR. Muslim (2/Jenazah/58/654), dan Ibnu Majah (1/ج 1488) dengan lafazh *ghafara lahu*.

[85] HR. Ibnu Majah (1/1489). Al Albani berkata, "*Shahih*". *Ash-Shahihah* (2267).

menunggang kendaraan, maka beliau bersabda,

أَلاَ تَسْتَحْيُونَ إِنَّ مَلاَئِكَةَ اللهِ عَلَى أَقْدَامِهِمْ وَأَنْتُمْ عَلَى ظُهُورِ الدَّوَابِّ.

'Tidakkah kalian merasa malu? Sesungguhnya para malaikat Allah berjalan dengan kaki mereka sementara kalian menaiki punggung tunggangan'."[86] (HR. At-Tirmidzi).

Bila menunggang kendaraan ketika mengantarkan jenazah, maka Sunah-nya adalah di belakangnya.

Al Khaththabi berkata tentang menunggang kendaraan, "Aku tidak mengetahui ada perbedaan pendapat pada mereka, bahwa hal itu adalah di belakangnya, berdasarkan sabda Nabi SAW,

الرَّاكِبُ يَسِيرُ خَلْفَ الْجَنَازَةِ، وَالْمَاشِي يَمْشِي خَلْفَهَا، وَأَمَامَهَا وَعَنْ يَمِينِهَا وَعَنْ يَسَارِهَا قَرِيبًا مِنْهَا.

'Orang yang berkendaraan berjalan di belakang jenazah, sedangkan orang yang berjalan kaki berjalan di belakangnya, di depannya, di samping kanannya, dan di samping kirinya, dekat darinya.'[87] (HR. Abu Daud).

At-Tirmidzi juga meriwayatkan hadits seperti itu,

الرَّاكِبُ خَلْفَ الْجَنَازَةِ، وَالْمَاشِي حَيْثُ شَاءَ مِنْهَا، وَالطِّفْلُ يُصَلَّى عَلَيْهِ.

'Orang yang berkendaraan di belakang jenazah, sedangkan orang yang berjalan kaki boleh di sebelah mana saja. (Jenazah) anak-anak juga dishalatkan.'[88] At-Tirmidzi lalu berkata, 'Hadits ini *shahih*'."

Juga karena berjalannya orang yang berkendaraan di depan jenazah akan mengganggu orang-orang yang berjalan kaki, karena jalannya itu merupakan tempat berjalannya mereka. Adapun ketika kembali (setelah mengantarkan jenazah), maka tidak apa-apa berkendaraan.

---

[86] HR. At-Tirmidzi (3/1015), dan Ibnu Majah (1/1480). Al Albani mengatakaan, "*Dha'if.*"

[87] HR. Abu Daud (3/3180), Ibnu Majah (1/1481) dengan lafazh "*al maasyii fiihaa haitsu syaa'a*" [sedangkan orang yang berjalan, maka ia berjalan di arah mana saja yang disukainya]; Ahmad (4/248, 249) seperti itu. Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[88] HR. An-Nasa'i (4/55, 56), dan Ahmad (4/247, 252), Al Albani menyebutkannya di dalam *Shahih Al Jami'* (3523).

Jabir bin Samurah berkata, "Sesungguhnya Nabi SAW mengantar jenazah Ibnu Ad-Dahdah dengan berjalan kaki, dan beliau kembali dengan menunggang kuda."[89] (HR. Muslim. At-Tirmidzi mengatakan, 'Ini hadits *hasan*.').

Pasal: Dimakruhkan mengeraskan suara ketika mengantar jenazah, karena Nabi SAW melarang mengantarkan jenazah dengan bersuara.[90]

Ibnu Al Mundzir berkata, "Kami meriwayatkan dari Qais bin Abbad, ia berkata, 'Para sahabat Rasulullah SAW memakruhkan mengangkat suara pada tiga kondisi (yaitu): ketika mengantar jenazah, ketika berdzikir, dan ketika berperang'."

Al Hasan menyebutkan dari para sahabat Rasulullah SAW, bahwa mereka menganjurkan untuk merendahkan suara pada tiga kondisi, lalu disebutkan seperti itu.

Sa'id bin Al Musayyab, Sa'id bin Jubair, Al Hasan, An-Nakha'i, imam kami, dan Ishak, menyebutkan tentang ucapan di belakang jenazah, "Mohonkanlah ampunan untuknya." Sementara Al Auza'i berkata, "Itu bid'ah," Atha` berkata, "Itu mengada-ada." Sa'id bin Al Musayyab ketika sakit berkata, "Jauhkan dariku suara nyaring mereka." Suara nyaring mereka adalah ucapan mereka, "Mohonkanlah ampunan baginya, niscaya Allah mengampuni kalian."

Fudhail bin Amru menuturkan, "Ketika Ibnu Umar sedang mengantar jenazah, tiba-tiba ia mendengar seseorang mengucapkan, 'Mohonkanlah ampunan baginya, niscaya Allah mengampuni kalian,' maka Ibnu Umar berkata, 'Semoga Allah tidak mengampunimu'." (Keduanya diriwayatkan oleh Sa'id).

Ahmad berkata, 'Hendaknya di belakang jenazah tidak mengucapkan, 'Ucapkanlah salam, semoga Allah merahmatimu,' karena itu adalah bid'ah. Akan tetapi ucapkanlah, 'Dengan menyebut nama Allah dan sesuai dengan agama Rasulullah SAW,' serta berdzikir kepada Allah ketika hendak duduk."

---

[89] HR. Muslim (2/664).

[90] HR. Abu Daud (3/3171), dan Ahmad (2/532). Al Albani berkata, "*Dha'if*."

Pasal: Menyentuh jenazah dengan tangan, kerah baju, atau sapu tangan adalah perbuatan yang diada-adakan. Perbuatan tersebut makruh, selain dapat merusak jenazah. Para ulama telah melarang menyentuh kuburan, maka apalagi menyentuh jasad, disamping hal itu akan merusaknya.

Pasal: Dimakruhkan mengantar jenazah dengan membawa api.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Semua ahli ilmu yang kami ketahui memakruhkan hal itu."

Diriwayatkan dari Ibnu Umar, Abu Hurairah, Abdullah bin Mughaffal, Ma'qal bin Yasar, Abu Sa'id, Aisyah, dan Sa'id bin Al Musayyab, bahwa mereka berwasiat agar jenazah mereka tidak diantarkan dengan membawa api.

Ibnu Majah meriwayatkan, bahwa ketika Abu Musa hampir meninggal, ia berkata, "Janganlah kalian mengantarkanku dengan membawa pembakaran." Orang-orang lalu bertanya kepadanya, 'Apakah engkau pernah mendengar sesuatu tentangnya?" Ia menjawab, "Ya, dari Rasulullah SAW'."

Abu Daud meriwayatkan dengan isnadnya dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda,

لاَ تُتْبَعُ الْجَنَازَةُ بِصَوْتٍ وَلاَ بِنَارٍ

"Tidak boleh mengantarkan jenazah dengan bersuara dan dengan membawa api."[91]

Bila jenazahnya dikuburkan pada malam hari sehingga memerlukan penerangan, maka tidak apa-apa. Adapun yang dimakruhkan adalah membawa pembakaran dengan kayu wangi [semacam gaharu]. Dalam sebuah hadits dari Nabi SAW disebutkan bahwa beliau memasuki kuburan pada malam hari, lalu diterangilah untuk beliau dengan lampu."[92] At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan*."

Pasal: Dimakruhkan bagi kaum wanita mengantarkan

---

[91] Telah dikemukakan pada hadits yang lalu.

[92] HR. At-Tirmidzi (3/1057), dan Ibnu Majah (1/1519). Al Albani berkata, "*Shahih*." (*Al Irwa'*, 480).

jenazah Ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Ummu Athiyyah, ia mengatakan,

نُهِينَا عَنِ اتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ وَلَمْ يُعْزَمْ عَلَيْنَا.

"Kami dilarang mengantarkan jenazah, namun beliau tidak menekankannya kepada kami." (HR. *Muttafaq 'Alaih*).[93]

Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar, Abu Umamah, Aisyah, Masruq, Al Hasan, An-Nakha'i, Al Auza'i, dan Ishak memakruhkannya.

Diriwayatkan bahwa Nabi SAW sedang keluar, ternyata ada kaum wanita sedang duduk-duduk, beliau pun bertanya, "*Apa yang menyebabkan kalian duduk?*" Mereka menjawab, "Kami sedang menunggu jenazah." Beliau bertanya lagi, "*Apakah kalian ikut memandikan?*" Mereka menjawab, "Tidak." Beliau bertanya lagi, "*Apakah kalian akan mengusungnya?*" Mereka menjawab, "Tidak.' Beliau bertanya lagi, "*Apakah kalian akan menunjukkan [jalan] bagi orang yang akan ditunjukkan?*" Mereka menjawab, "Tidak." Beliau pun bersabda, "*Kalau begitu kembalilah kalian, agar tidak mendapat dosa walaupun tidak mendapat pahala.*"[94] (HR. Ibnu Majah).

Diriwayatkan bahwa Nabi SAW berjumpa dengan Fathimah, lalu beliau bertanya, "*Apa yang menyebabkanmu keluar dari rumahmu wahai Fathimah?*" Ia menjawab, "Wahai Rasulullah, Aku telah mengunjungi keluarga rumah ini untuk berbela sungkawa atas mayit mereka." —atau "untuk berta'ziyah kepada mereka"— Rasulullah SAW berkata lagi kepadanya, "*Mungkin engkau juga telah sampai ke kuburan bersama mereka.*" Ia berkata, "Aku berlindung kepada Allah. Aku telah mendengarmu mengingatkan tentang apa yang telah engkau sebutkan." Beliau berkata lagi, "*Bila engkau sampai ke kuburan bersama mereka.*" Beliau lalu mengingatkan dengan keras.[95] (HR. Abu Daud).

Pasal: Bila melihat atau mendengar ada kemungkaran bersama jenazah, maka jika mampu mengingkari dan menghilangkannya maka lakukanlah, namun bila tidak mampu

---

[93] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/99), Muslim (2/646), Abu Daud (3/3167), Ibnu Majah (1/1577), dan Ahmad (6/408).

[94] HR. Ibnu Majah (1/1578). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

[95] HR. Abu Daud (3/3132), dan An-Nasa'i (3/27). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

menghilangkannya maka ada dua cara:

Pertama, mengingkarinya dan tetap mengantarkannya. Dengan begitu telah terlaksana kewajiban mengingkarinya dan tidak meninggalkan yang haq karena kebatilan.

Kedua, kembali, karena hal itu membuatnya mendengarkan keburukan atau melihatnya, padahal ia mampu meninggalkannya. Asal pendapat ini ada dalam pembahasan memandikan, ada dua riwayat, sedangkan tentang mengantarkannya ada dua cara.

354. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Cara mengusung tandu jenazah adalah dengan meletakkan gagang tandu [bagian kepala] di atas pundak kanan kemudian bagian kaki, lalu pundak kiri kemudian bagian kaki."

At-tarbi' adalah memikul keempat ujung tandu. Ini adalah Sunnah dalam membawa jenazah, berdasarkan perkataan Ibnu Mas'ud, "Apabila seseorang di antara kalian mengantarkan jenazah, maka hendaklah memikul keempat sisi tandu, kemudian hendaklah ia bertathawwu' (yakni mengusung) atau membiarkan, karena sesungguhnya itu termasuk Sunnah."[96] (HR. Sa'id di dalam *Sunan*-nya). Ini mengindikasikan Sunnah Nabi SAW.

Cara mengusung tandu yang di-Sunnahkan: Dimulai dengan meletakkan gagang sebelah kiri di atas bahu kanan pada bagian kepala mayit, kemudian meletakkan gagang sebelah kiri pada bagian kaki mayit di atas bahu kanan, kemudian kembali lagi (ke depan) ke gagang kanan pada bagian kepala mayit lalu diletakkan di atas bahu kiri, kemudian berpindah ke gagang kanan pada bagian kaki mayit. Demikian yang dikatakan oleh Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i.

Sementara itu diriwayatkan dari Ahmad, "Dengan cara mengitarinya, yaitu dimulai dengan bagian kiri belakang, bagian kanan belakang, kemudian bagian depan." Ini juga merupakan pendapat Ishak. Diriwayatkan juga demikian dari Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar, dan Sa'id bin Jubar dan Ayyub. Cara ini lebih ringan.

Cara pertama, yaitu dari salah satu sisinya dan hendaknya dimulai dari bagian depannya, seperti pendapat pertama. Adapun mengusung di antara dua gagangnya, Ibnu Al Mundzir berkata, "Kami

---

[96] HR. Ibnu Majah (1/1478). Al Albani berkata, "*Dh'aif.*"

meriwayatkan dari Utsman, Sa'id bin Malik, Ibnu Umar, Abu Hurairah, dan Ibnu Az-Zubair, bahwa mereka membawa di antara dua gagang tandu." Demikian juga yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i, Ahmad, Abu Tsaur dan Ibnu Al Mundzir, sementara An-Nakha'i, Al Hasan, Abu Hanifah, dan Ishak memakruhkannya.

Yang benar adalah yang pertama, karena para sahabat *rahmatullahi 'alaihim* melakukannya demikian, dan pada mereka terdapat teladan.

Malik berkata, "Tentang mengusung jenazah tidak ada ketentuan yang pasti, jadi boleh dengan cara apa saja." Seperti itu juga pendapat Al Auza'i. Namun mengikuti perbuatan dan perkataan para sahabat RA pasti lebih utama.

Pasal: Bila ada jenazah lewat maka tidak dianjurkan berdiri untuknya.

Ini berdasarkan perkataan Ali RA, "Rasulullah SAW berdiri, kemudian beliau duduk."[97] (HR. Muslim).

Ishak berkata, "Makna perkataan Ali adalah, 'Dulu Nabi SAW bila melihat jenazah, maka beliau berdiri. Kemudian setelah itu beliau meninggalkan perbuatan tersebut."

Ahmad berkata, "Bila berdiri maka aku tidak mencelanya, dan bila duduk maka tidak apa-apa."

Ibnu Abi Musa dan Al Qadhi menyebutkan bahwa berdiri dianjurkan, karena Nabi SAW bersabda,

إِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ الْجَنَازَةَ فَلْيَقُمْ حِينَ يَرَاهَا حَتَّى تُخَلِّفَهُ.

"*Apabila seseorang di antara kalian melihat jenazah, maka ia hendaknya berdiri hingga melewatinya.*"[98] (HR. Muslim).

Kami telah menyebutkan, bahwa perkara yang diambil dari Rasulullah SAW adalah yang terakhir beliau lakukan, dan yang beliau lakukan terakhir adalah meninggalkan berdiri, maka mengambil perkara yang terakhir adalah lebih utama. Telah diriwayatkan dalam sebuah hadits, bahwa seorang Yahudi melihat Nabi SAW berdiri untuk jenazah, maka ia berkata, 'Wahai Muhammad, begitu juga yang

---

[97] HR. Muslim (2/662), Abu Daud (3/3175), dan An-Nasa'i (4/77, 78).

[98] HR. Al Bukhari (2/107), Muslim (2/659, 660), dan Abu Daud (3/3172) seperti itu.

kami lakukan.' Akhirnya beliau meninggalkan perbuatan berdiri untuk jenazah.""[99]

Pasal: Orang yang mengantarkan jenazah dianjurkan tidak duduk hingga jenazah diletakkan.

Di antara yang berpendapat agar tidak duduk hingga jenazah diletakkan di atas pundak para pengusung adalah Al Hasan bin Ali, Ibnu Umar, Abu Hurairah, Ibnu Az-Zubair, An-Nakha'i, Asy-Sya'bi, Al Auza'i, dan Ishak. Landasannya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dengan isnad, dari Abu Sa'id, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا اتَّبَعْتُمْ جَنَازَةً فَلاَ تَجْلِسُوا حَتَّى تُوضَعَ.

'*Apabila kalian mengantarkan jenazah maka janganlah kalian duduk hingga (jenazah tersebut) diletakkan*'."[100]

Asy-Syafi'i meriwayatkan bahwa hal tersebut dihapus oleh hadits Ali. Namun pandangan ini tidak benar, karena ucapan Ali itu kemungkinan sama seperti yang disebutkan oleh Ishak [yaitu pernah berdiri untuk jenazah, kemudian pada lain waktu, setelah itu, beliau tidak lagi berdiri]. Sebabnya adalah yang telah kami sebutkan. Selain itu, pada lafazh tersebut tidak mengandung keumuman yang mencakup keduanya, maka penghapusan itu tidak bisa diberlakukan dengan perkara yang diprediksikan.

Juga karena ucapan Ali, "Rasulullah SAW berdiri, kemudian beliau duduk," menunjukkan bahwa pada mulanya beliau berdiri. Sedangkan yang dimaksud pada pendapat ini adalah terus-menerus. Setelah jelas begitu, maka kedua riwayat dari Ahmadlah yang paling dominan, bahwa yang dimaksud dengan diletakkan adalah diletakkan di atas bahu para pengusung. Ini juga merupakan pendapat beberapa orang yang telah kami sebutkan.

Ats-Tsauri telah meriwayatkan hadits, "*Apabila kalian mengantarkan jenazah maka janganlah kalian duduk hingga diletakkan di atas tanah.*"

Diriwayatkan oleh Abu Mu'awiyah, "*Hingga diletakkan di*

---

[99] HR. Ibnu Majah (1/1545). Al Albani berkata, "*Hasan.*" (*Al Irwa'*, 3/193).

[100] HR. Muslim (2/660), Abu Daud (3/3173), dan Ahmad (3/37, 38).

dalam liang lahad."[101]

Hadits Sufyan (Ats-Tsauri) lebih *shahih*.

Adapun orang yang lebih dahulu duduk sebelum sampainya jenazah (ke tempat tersebut), maka tidak apa-apa.

At-Tirmidzi berkata, "Diriwayatkan dari sebagian ahli ilmu dari para sahabat Nabi SAW, bahwa mereka mendahului jenazah, lalu mereka duduk sebelum jenazah itu sampai kepada mereka. Ketika jenazahnya tiba, mereka tidak berdiri untuknya karena mereka telah mendahului."

355. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Orang yang paling berhak menshalatkannya adalah orang yang diwasiati untuk menshalatkannya."

Ini pandangan Anas, Zaid bin Arqam, Abu Burzah, Sa'id bin Zaid, Ummu Salamah, dan Ibnu Sirin. Sementara Ats-Tsauri, Abu Hanifah, Malik dan Asy-Syafi'i berkata, "Walinya lebih berhak." Karena hal ini merupakan lingkup perwalian sesuai dengan urutan *'ashabah*, maka walinya lebih berhak dalam hal ini sebagaimana perwalian nikah.

Menurut kami: dalilnya adalah ijma` sahabat RA. Diriwayatkan bahwa Abu Bakar berwasiat agar Umar menshalatkannya. Demikian yang dikatakan Ahmad. Ia juga berkata, "Umar berwasiat agar dishalatkan oleh Shuhaib. Ummu Salamah berwasiat agar dishalatkan oleh Sa'id bin Zaid. Abu Bakrah berwasiat agar dishalatkan oleh Abu Burzah.

Yang lain berkata, "Aisyah berwasiat agar dishalatkan oleh Abu Hurairah. Ibnu Mas'ud berwasiat agar dishalatkan oleh Az-Zubair. Yunus bin Jubair[102] berwasiat agar dishalatkan oleh Anas bin Malik. Abu Sarihah[103] berwasiat agar dishalatkan oleh Zaid bin Arqam, lalu datanglah Amru bin Huraits, saat itu ia sebagai Gubernur

---

[101] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/26). Sufyan lebih terpelihara daripada Abu Mu'awiyah.

[102] Yunus bin Jubair Al Bahili Abu Ghalab Al Bashari adalah orang yang *tsiqah*. Ia menniggal di atas usia sembilan puluh, dan ia berwasiat agar dishalatkan oleh Anas bin Malik. (*Taqrib At-Tahdzib*, 2/384).

[103] Yaitu Hudzaifah bin Usaid Al Ghifari Abu Sarihah, seorang sahabat yang ikut perjanjian di bawah pohon. Ia meninggal pada tahun 42 H. (*At-Taqrib*, 1/156).

Kufah, lalu ia maju ke depan kemudian menshalatkannya (yakni mengimami), maka anaknya berkata, "Wahai gubernur, sesungguhnya Ayahku telah berwasiat agar dishalatkan oleh Zaid bin Arqam." Ia pun memajukan Zaid."

Masalah ini telah menyebar dan tidak ada yang menentangnya, sehingga menjadi ijma`, karena hal ini merupakan hak si mayit, sebab itu merupakan syafaat baginya, maka wasiat ini didahulukan sebagaimana pemisahan sepertiga hartanya (bila diwasiatkan). Wali nikah yang diwasiati juga didahulukan, sama seperti masalah yang tengah kita bahas. Jadi, ini bukan hak wali lagi, akan tetapi menjadi hak yang diwalikan. Kemudian perbedaan antara keduanya adalah, penguasa maju ke depan dalam memimpin shalat, berbeda dengan wali nikah, karena maksud di dalam shalat adalah doa dan memohonkan syafaat kepada Allah *'Azza wa Jalla*, maka si mayit (sebelumnya) boleh memilih, siapa yang tampaknya lebih pantas dan lebih diterima doanya, hal ini berbeda dengan wali nikah.

Pasal: Jika orang yang diwasiati itu orang yang fasik atau pelaku bid'ah, maka wasiatnya tidak diterima, karena yang berwasiat itu berarti tidak mengetahui syariat, sehingga wasiatnya tertolak, sebagaimana halnya bila yang diwasiati itu ahli dzimmah [nonmuslim yang berada di bawah perlindungan kaum muslim]. Bila kerabat terdekatnya sepert itu, maka tidak dimajukan (untuk mengimami), tapi dishalatkan oleh yang lain, sebagaimana dalam shalat yang lima.

356. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Kemudian penguasa."

Mayoritas ahli ilmu berpendapat lebih mendahulukan penguasa daripada kerabat dalam menshalatkan mayit.

Asy-Syafi'i berkata dalam salah satu riwayatnya, "Wali lebih didahulukan sebagai qiyas dalam mendahulukannya dalam pernikahan, yaitu berdasarkan urutan *'ashabah*." Ini bertentangan dengan sabda Nabi SAW, "*Hendaknya seseorang tidak mengimami orang lain di dalam wilayah kekuasaannya.*"[104]

---

[104] Takhrijnya telah dikemukakan pada masalah nomor 256 (nomor 60).

Abu Hazim menceritakan, "Aku menyaksikan Husain ketika Al Hasan meninggal, saat itu ia menepuk bahu Sa'id bin Al Ash sambil berkata, 'Majulah. Seandainya bukan karena Sunnah, tentu aku tidak akan memajukanmu'."[105]

Saat itu Sa'id menyebut sebagai Gubernur Madinah. Ini karena tuntunan Sunnah Nabi SAW.

Ahmad meriwayatkan dengan isnad, dari Ammar (maula bani Hasyim), ia menuturkan, "Aku menyaksikan jenazah Ummu Kultsum binti Ali dan Zaid bin Umar. Jenazahnya dishalatkan oleh Sa'id bin Al Ashar, saat itu ia menyebut sebagai Gubernur Madinah. Sementara di belakangnya delapan puluh sahabat Muhammad SAW, di antaranya adalah Ibnu Umar, Al Hasan, dan Al Husain."

Di tempat lain ia menyebutkan: Zaid bin Tsabit dan Abu Hurairah.

Ali RA berkata, "Imam (pemimpin) adalah orang yang paling berhak menshalatkan jenazah." Diriwayatkan seperti itu pula dari Ibnu Mas'ud. Hal ini telah masyhur dan tidak diingkari, sehingga menjadi ijma. Juga karena shalat jenazah disyariatkan dilakukan berjamaah, maka imam (pemimpin) adalah orang yang paling berhak mengimami sebagaimana shalat-shalat lainnya. Nabi SAW pun menshalatkan banyak jenazah padahal kerabat mereka masih ada. Begitu pula para khalifah beliau. Tidak ada riwayat yang sampai kepada kami yang menyebutkan bahwa mereka meminta izin kepada wali si mayit untuk maju mengimami shalat jenazahnya.

Pasal: Yang dimaksud gubernur di sini adalah pemimpin. Bila tidak ada maka pemimpin dari pihaknya. Bila tidak ada maka wakil dari pihaknya, sebab Al Husain memajukan Sa'id bin Al Ash karena ia gubernur dari pihak Mu'awiyah. Jika tidak ada maka memajukan hakim.

357. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Kemudian ayah dan seterusnya ke atas, kemudian anak dan seterusnya ke bawah, kemudian *'ashabah* terdekat."

Yang benar dalam madzhab ini adalah yang disebutkan oleh

[105] HR. Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (3/6369).

Al Kharqi, bahwa yang paling utama setelah penguasa adalah ayah, kemudian kakek (ayahnya ayah) dan seterusnya ke atas, kemudian anak laki-laki, kemudian cucu laki-laki (anaknya anak) dan seterusnya ke bawah, kemudian saudara laki-laki *'ashabah*, kemudian anaknya saudara laki-laki, kemudian kerabat terdekat dan yang dekat dari antara *'ashabah*.

Abu Bakar berkata, "Bila ada kakek dan saudara laki-laki, maka ada dua pandangan. Diceritakan dari Malik, bahwa anak lebih berhak daripada ayah, karena ia lebih kuat hubungannya daripada ayah dengan dalil hukum warisan, dan saudara laki-laki lebih berhak daripada kakek, karena saudara laki-laki terhubung dengan peranakan, sedangkan kakek dengan perbapakan."

Menurut kami: keduanya setara dalam hal kedekatan hubungan, karena masing-masing terhubung dengan sendirinya, sedangkan ayah lebih sayang dan doanya untuk anaknya lebih dekat untuk dikabulkan, maka ia lebih utama, seperti halnya kerabat jauh bila yang dimaksud adalah mendoakan mayit dan memohonkan syafaat untuknya, berbeda dengan perwarisan.

Pasal: Bila ada suami si mayit dan *'ashabah*-nya, maka konteks perkataan Al Kharqi adalah mendahulukan *'ashabah*. Ini kebanyakan riwayat dari Ahmad, yang juga merupakan pendapat Sa'id bin Al Musayyab, Az-Zuhri, Bukair bin Al Asyajj, dan madzhab Abu Hanifah, Malik, serta Asy-Syafi'i, hanya saja Abu Hanifah lebih mengutamakan suami daripada anak si mayit yang berasal darinya.

Diriwayatkan juga dari Ahmad, yaitu mendahulukan suami daripada *'ashabah*, karena Abu Bakrah menshalatkan istrinya (yakni mengimami shalat jenazah istrinya) tanpa meminta izin kepada saudara-saudara istrinya. Diriwayatkan seperti itu pula dari Ibnu Abbas, Asy-Sya'bi, Atha', Umar bin Abdul Aziz, dan Ishak, karena suami lebih berhak dalam hal memandikan, sehingga ia pun lebih berhak untuk menshalatkan.

Menurut kami: diriwayatkan dari Umar RA, bahwa ia berkata kepada keluarga istrinya, "Kalian lebih berhak terhadapnya."* Juga karena suami telah hilang status pernikahannya dengan kematian,

---

* HR. Ibnu Abi Syaibah di dalam *Al Mushannaf* (3/363).

maka ia telah menjadi orang lain, sedangkan kerabat masih tetap sebagai kerabat. Berdasarkan riwayat ini, bila si mayit tidak mempunyai *'ashabah*, maka suami lebih berhak, karena ia mempunyai rasa kasih sehingga lebih berhak daripada orang lain.

Pasal: Bila ada saudara seibu sebapak dan saudara sebapak saja, maka tentang mendahulukan saudara seibu sebapak atau menyamakannya, ada dua pandangan yang diambil dari dua riwayat tentang wali nikah. Sedangkan hukum tentang anak-anak keduanya dan para paman beserta anak-anak mereka, sama seperti hukum keduanya. Bila tidak ada *'ashabah* dari nasab (garis keturunan) maka maula yang ditanggung, kemudian kerabat *'ashabah*, kemudian laki-laki yang mempunyai hubungan rahim kerabat, kemudian kerabat, kemudian orang lain.

Pasal: Jika ada dua wali yang sama derajatnya, maka yang lebih utama adalah yang lebih berhak mengimami shalat-shalat fardhu. Ini berdasarkan keumuman sabda Nabi SAW, "*Hendaknya yang mengimami kaum adalah yang paling mengerti tentang Kitabullah.*"**

Al Qadhi berkata, "Kemungkinan bisa juga yang didahulukan adalah yang lebih tua umurnya, karena ia lebih dekat untuk dikabulkannya dan lebih terhormat di sisi Allah." Ini konteks pendapat Asy-Syafi'i. Namun pendapat pertama lebih utama. Lebih tua usia tidak setara dengan lebih utamanya keilmuan, dan hal ini telah ditegaskan oleh Nabi SAW untuk semua shalat, padahal yang dimaksud di dalam shalat adalah dikabulkannya doa dan diberikannya bagian untuk para makmum.

Telah diriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda, "*Para imam kalian adalah pemohon syafaat bagi kalian.*"[106]

Kami tidak memastikan bahwa orang yang lebih tua tapi jahil

** Telah dikemukakan dengan nomor 16 pada masalah nomor 248.

[106] Al Ghazali menyebutkannya di dalam *Al Ihya'* (1/274) dengan lafazh, "*Syufa'aa'ukum au a'immatukum.*" Al Iraqi berkata, "HR. Ad-Daraquthni dan Al Baihaqi, isnad dari hadits Ibnu Umar dinilai *dha'if* oleh Al Baghawi, Ibnu Qani', dan Ath-Thabarani pada *Mu'jam-Mu'jam* mereka. Di dalam sanadnya terdapat Yahya bin Yahya Al Aslami, perawi yang *dha'if*."

akan lebih terhormat daripada orang alim, dan belum tentu akan lebih diterima doanya. Bila semuanya sama dan saling berebut, maka diundi di antara mereka, sebagaimana pada shalat-shalat lainnya.

Pasal: Orang yang diajukan oleh wali, maka ia menjadi setara dengannya, karena ini adalah perwalian yang ditetapkan padanya sehingga berhak mewakilkan, dan wakilnya itu juga boleh memajukan orang lain, seperti dalam perwalian nikah.

Pasal: Orang merdeka yang hubungannya jauh, lebih berhak daripada hambasahaya yang hubungannya dekat. Itu karena hambasahaya tidak mempunyai hak perwalian. Itulah hambasahaya tidak bisa menjadi wali dalam pernikahan dan tidak pula dalam masalah harta. Bila yang ada hanya anak laki-laki yang masih kecil serta hambasahaya laki-laki dan wanita, maka hambasahaya itu lebih diutamakan, karena imamahnya bagi keduanya (yakni bagi anak kecil dan wanita tersebut). Jika yang ada hanya anak kecil laki-laki dan wanita, maka menurut analogi madzhab ini, salah satunya tidak dapat mengimami yang lain, jadi masing-masing menshalatkan yang diimami oleh kalangan mereka sendiri.

Kaum wanita menshalati tersendiri secara berjamaah, yang imamnya berada di tengah mereka. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad. Demikian juga yang dikatakan oleh Abu Hanifah. Sementara itu Asy-Syafi'i berkata, "Mereka [yakni kaum wanita] menshalatkan sendiri-sendiri dan tidak saling mendahului. Kalaupun dengan berjamaah maka juga boleh."

Menurut kami: kaum wanita juga berhak shalat berjamaah, maka mereka melaksanakannya secara berjamaah sebagaimana halnya kaum pria. Adapun yang mereka sebutkan, bahwa kaum wanita melaksanakannya sendiri-sendiri dan tidak saling mendahului, adalah ketetapan yang tidak dapat diberlakukan kecuali dengan nash atau ijma'. Sementara para istri Nabi SAW telah menshalatkan Sa'd bin Abu Waqqash.[107] (HR. Muslim).

Pasal: Jika ada banyak jenazah, lalu para wali mereka

[107] HR. Muslim (2/668) seperti itu.

berbeda pandangan tentang orang yang akan diajukan untuk mengimami shalat, maka yang dimajukan adalah yang paling layak di antara mereka untuk menjadi imam shalat fardhu.

Al Qadhi berkata, "Dimajukan yang lebih dulu." Maksudnya adalah yang mayitnya lebih dulu.

Menurut kami: status mereka sama, sehingga seperti halnya para wali yang derajatnya sama, sementara Nabi SAW bersabda, "*Hendaknya yang mengimami suatu kaum adalah yang paling pandai membaca Kitabullah di antara mereka.*" Jika para wali dari setiap mayit itu ingin dishalatkan sendiri-sendiri, maka itu pun boleh.

358. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Cara menshalatkannya adalah: bertakbir lalu membaca *al hamdu* [Al Faatihah]."

Penjelasan: Sunnah takbir dalam shalat jenazah berjudul empat kali, tidak di—Sunnah—kan menambahinya atau menguranginya. Jadi, bertakbir pertama, kemudian ber*isti'adzah* (membaca ta'awwudz), kemudian membaca Al Faatihah yang dimulai dengan '*Bismillaahir rahmaanir rahiim*'. Tidak di—Sunnah—kan membaca doa istiftah.

Abu Daud berkata, "Aku mendengar Ahmad ditanya tentang seseorang yang membaca doa istiftah ketika shalat jenazah dengan mengucapkan '*Subhaanaka allaahumma wa bihamdika*' [Maha Suci Engkau ya Allah dan dengan segala puji-pujian terhadap-Mu]. Ia pun menjawab, 'Aku belum pernah mendengar'."

Ibnu Al Mundzir berkata, "Ats-Tsauri menganjurkan untuk membaca doa istiftah dalam shalat jenazah, namun kami tidak menemukannya di dalam kitab-kitab semua ahli ilmu, dan telah diriwayatkan dari Ahmad seperti ucapan Ats-Tsauri, karena isti'adzah disyariatkan padanya, maka di—Sunnah—kan juga doa istiftah padanya sebagaimana pada shalat-shalat lainnya."

Menurut kami: shalat jenazah disyariatkan untuk diringankan. Oleh karena itu, setelah membaca Al Faatihah tidak membaca surah lain. dan juga tidak ada ruku dan sujud. Adapun membaca ta'awwudz, memang di—Sunnah—kan secara mutlak untuk membacanya di dalam dan di luar shalat, berdasarkan firman Allah *Ta'ala*,

فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ۝

"*Apabila kamu membaca Al Qur`an, hendaklah kamu meminta perlindungan kepada Allah dari syetan yang terkutuk.*" (Qs. An-Nahl [16]: 98)

Jadi, dalam shalat jenazah, membaca Al Faatihah harus disertai dengan ta'awwudz. Demikian yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i dan Ishak. Diriwayatkan demikian juga dari Ibnu Abbas. Sementara itu Ats-Tsauri, Al Auza'i, dan Abu Hanifah berkata, "Tidak membaca ayat apa pun dari Al Qur`an, karena Ibnu Mas'ud berkata, 'Sesungguhnya Nabi SAW tidak menetapkan ucapan dan bacaan tertentu padanya.' Juga karena yang tidak ada rukunya maka tidak ada bacaannya [bacaan Qur`an], sebagaimana sujud tilawah'."

Menurut kami: Ibnu Abbas menshalatkan jenazah dengan membaca Al Faatihah, lalu ia berkata, "Ini termasuk Sunnah," atau ia berkata, "Ini termasuk kesempurnaan Sunnah."[108] At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan shahih*." Ibnu Majah meriwayatkan dengan isnad, dari Ummu Syarik, ia menuturkan, "Rasulullah SAW memerintahkan kami membaca Fatihatul Kitab [surah Al Faatihah] pada (shalat) jenazah.[109]

Asy-Syafi'i meriwayatkan di dalam *Musnad*-nya dengan isnad, dari Jabirbahwa Nabi SAW bertakbir pada jenazah empat kali, dan beliau membaca Fatihatul Kitab [surah Al Faatihah] setelah takbir pertama." Hal ini masuk dalam keumuman sabda beliau SAW, "*Tidak ada shalat bagi yang tidak membaca Ummul Qur`an* [surah Al Faatihah]."[110] Juga karena shalat ini disyariatkan berdiri, maka diwajibkan membaca sebagaimana shalat-shalat lainnya.

Kalaupun benar apa yang mereka riwayatkan dari Ibnu Abbas, yakni ia berkata, "Beliau tidak menetapkan," maksudnya adalah tidak menentukan, ini tetap tidak menunjukkan tidak adanya bacaan. Ibnu Al Mundzir meriwayatkan darinya [Ibnu Abbas], bahwa ia membaca

---

[108] HR. At-Tirmidzi (3/1027). Abu Isa berkata, "Hadits *hasan shahih*." Diriwayatkan juga oleh Al Bukhari di dalam kitab *Ash-Shahih* (2/112) dan ia berkata, "Agar mereka tahu bahwa itu adalah Sunnah." Abu Daud (3/3198) dan ia menyebutkan, "Itu adalah Sunnah."

[109] Lihat *Tartib Musnad Asy-Syafi'i* (1/209).

[110] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (1/192), dan Muslim (1/shalat/36/295).

Fatihatul Kitab ketika menshalatkan jenazah." Hal ini [riwayat Ibnu Abbas] tidak bertentangan dengan hadits yang kami riwayatkan, karena ini merupakan penafian yang didahului oleh penetapan. Selain itu, shalat ini berbeda dengan sujud tilawah, karena sujud tilawah tidak ada berdirinya, sedangkan membaca itu ada dalam posisi berdiri.

Pasal: Bacaan dan doa shalat jenazah dilakukan secara *sirr* [pelan]

Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat di kalangan ahli ilmu mengenai hal ini. Kemudian tidak membaca ayat Al Qur`an lainnya setelah Al Faatihah.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa ia menyaringkan bacaan Al Faatihah.

Ahmad mengatakan, "Ia (Ibnu Abbas) menyaringkannya hanya untuk mengajarkan kepada mereka."

359. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Lalu takbir kedua, kemudian bershalawat untuk Nabi SAW sebagaimana bershalawat untuknya dalam tasyahhud."

Begitulah yang dirincikan oleh Ahmad mengenai shalat jenazah, sebagaimana yang disebutkan oleh Al Kharqi. Ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa ia menshalatkan jenazah di Makkah. Ia bertakbir lalu membaca dan menyaringkan bacaannya dan bershalawat untuk Nabi SAW, kemudian mendoakannya dan membaguskan doanya, lalu selesai. Kemudian ia berkata, "Begitulah semestinya yang dilakukan dalam shalat jenazah."[111]

Asy-Syafi'i meriwayatkan di dalam *Musnad*-nya dari Abu Umamah bin Sahl, bahwa salah seorang sahabat Nabi SAW memberitahunya, bahwa Sunnah dalam menshalatkan jenazah adalah imam bertakbir, lalu membaca Al Faatihah setelah takbir pertama -dengan membaca di dalam dirinya [yakni tidak nyaring]-, kemudian bershalawat untuk Nabi SAW, mengikhlaskan doa untuk jenazah pada takbir-takbir lainnya dengan tidak membaca ayat padanya, kemudian salam secara pelan di dalam dirinya.

---

[111] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/42).

Cara bershalawat untuk Nabi SAW adalah seperti shalawat di dalam tasyahhud, karena ketika mereka bertanya kepada Nabi SAW, "Bagaimana kami bershalawat untukmu?" Beliau mengajarkan itu kepada mereka. Kalaupun membaca shalawat selain yang disebutkan di dalam tasyahhud, maka tidak apa-apa, karena yang dimaksud adalah mutlak shalawat.

Al Qadhi berkata, "Yaitu dengan mengucapkan, *'Allaahumma shalli 'alaa malaa'ikatakal muqarrbiin wa anbiyaa'akal mursaliin wa ahli thaa'atika ajma'iin min ahlis samaawaati wa ahlil aradhiin, innaka 'alaa kulli syai'in qadiir,'* [Ya Allah, bershalawatlah untuk para malaikat-Mu yang mendekatkan diri kepada-Mu, para nabi-Mu yang diutus, semua yang menaati-Mu dari penghuni semua langit dan semua bumi. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu], karena Ahmad berkata dalam riwayat Abdullah, 'Bershalawat untuk Nabi SAW dan untuk para malaikat yang mendekatkan diri kepada Allah'."

360. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Lalu takbir ketiga, kemudian berdoa untuk dirinya, kedua orang tuanya, kaum muslim, dan untuk mayit."

Boleh juga mengucapkan, *"Allaahummaghfir li hayyinaa wa mayyitinaa, wa syaahidinaa wa ghaa'ibinaa, wa shaghiirinaa wa kabiirinaa, wa dzakarinaa wa untsaanaa, innaka ta'lamu munqalabanaa wa matswaanaa, innaka 'alaa kulli syai'in qadiir. Allaahumma man ahyaitahu minaa fa ahyihi 'alal islaam, wa man tawaffaitahu fa tawaffahu 'alal iimaan. Allaahumma innahu 'abduka wabnu amatika, nazala bika wa anta khairu manzuulin bihi wa laa na'lamu illa khairan. Allaahumma in kaana muhsinan fa jaazihi bi ihsaanihi, wa in kaana musii'an fa tajaawaz 'anhu. Allaahumma laa tahrimnaa ajrahu wa laa taftinna ba'dahu.'* [Ya Allah, ampunilah orang yang hidup di antara kami dan yang mati, yang hadir dan yang tidak hadir, anak kecil dan orang dewasa, serta laki-laki dan perempuan. Sesungguhnya Engkau mengetahui tempat kembali kami dan tempat tiggal kami. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu. Ya Allah, orang yang Engkau hidupkan di antara kami, maka hidupkanlah di atas Islam, dan orang yang Engkau wafatkan maka wafatkanlah di atas keimanan. Ya Allah, sesungguhnya dia

adalah hamba-Mu, putra hamba-Mu (laki-laki) dan putri hamba-Mu (perempuan), ia datang kepada-Mu dan Engkaulah sebaik-baik yang didatangi baginya, dan kami tidak mengetahui kecuali kebaikan. Ya Allah, jika ia baik maka balaskan dia dengan kebaikannya itu, dan bila ia buruk maka maafkanlah darinya. Ya Allah janganlah Engkau halangi kami untuk mendapatkan pahalanya dan jangan sesatkan kami sepeninggalnya].

Yang wajib adalah doa yang paling pendek, karena Nabi SAW bersabda,

إِذَا صَلَّيْتُمْ عَلَى الْمَيِّتِ فَأَخْلِصُوا لَهُ الدُّعَاءَ

"*Apabila kalian menshalatkan mayit maka ikhlaskanlah doa untuknya.*"[112] (HR. Abu Daud)

Ini bisa tercapai dengan doa yang paling pendek. Juga karena maksud shalat ini adalah memohonkan syafaat bagi mayit dan mendoakannya, maka wajib walaupun dengan yang lebih sedikit dari itu. Dianjurkan pula untuk mendoakan diri sendiri, kedua orang tua, dan kaum muslim.

Ahmad berkata, "Tidak ada doa tertentu untuk mayit."

Adapun yang disebutkan oleh Al Kharqi adalah doa yang baik karena mencakup itu, yang sebagian besar diriwayatkan di dalam hadits, diantaranya diriwayatkan oleh Abu Ibrahim Al Asyhali dari ayahnya, ia menuturkan, "Rasulullah SAW apabila menshalatkan jenazah, maka beliau mengucapkan,

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِحَيِّنَا وَمَيِّتِنَا، وَشَاهِدِنَا وَغَائِبِنَا، وَصَغِيرِنَا وَكَبِيرِنَا، وَذَكَرِنَا وَأُنْثَانَا.

'*Ya Allah, ampunilah orang yang hidup di antara kami dan yang mati, yang hadir dan yang tidak hadir, anak kecil dan orang dewasa, serta laki-laki dan perempuan*'."[113] At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan shahih*."

Abu Daud meriwayatkan dari Abu Hurairah, dari Nabi SAW,

---

[112] HR. Abu Daud (3/3199), dan Ibnu Majah (1/1497). Al Albani berkata, "*Hasan*."

[113] HR. At-Tirmidzi (3/1025), An-Nasa'i (4/74), Ibnu Majah (1/1498), dan Ahmad (4/170). Al Albani berkata, "*Shahih*."

seperti hadits Abu Ibrahim, dengan tambahan:

اَللَّهُمَّ مَنْ أَحْيَيْتَهُ مِنَّا فَأَحْيِهِ عَلَى الْإِيْمَانِ، وَمَنْ تَوَفَّيْتَهُ مِنَّا فَتَوَفَّهُ عَلَى الْإِسْلاَمِ، اَللَّهُمَّ لاَ تَحْرِمْنَا أَجْرَهُ وَلاَ تُضِلَّنَا بَعْدَهُ.

"*Ya Allah, siapa yang Engkau hidupkan diantara kami maka hidupkanlah dalam keimanan, dan diapa yang Engkau wafatkan diantara kami, maka wafatkanlah dalam Islam, Ya Allah, janganlah Engkau halangi kami untuk mendapatkan pahalanya dan jangan sesatkan kami sepeninggalnya.*"[114]

Dalam hadits lain dari Abu Hurairah dari Nabi SAW, beliau mengucapkan,

اَللَّهُمَّ أَنْتَ رَبُّهَا، وَأَنْتَ خَلَقْتَهَا، وَأَنْتَ هَدَيْتَهَا لِلإِسْلاَمِ، وَأَنْتَ قَبَضْتَهَا، وَأَنْتَ أَعْلَمُ بِسِرِّهَا وَعَلاَنِيَتِهَا، جِئْنَاكَ شُفَعَاءَ فَاغْفِرْ لَهُ

"Ya Allah, Engkaulah Tuhannya, Engkaulah yang telah menciptakannya, Engkaulah yang telah menunjukinya pada Islam, Engkaulah yang telah mematikannya, dan Engkaulah yang lebih mengetahui yang tersembunyi maupun yang tidak tersembunyi padanya. Kami datang untuk memohonkan syafaat, maka ampunilah dia."[115] (HR. Abu Daud).

Muslim meriwayatkan dengan isnad dari Auf bin Malik, ia menuturkan, "Rasulullah SAW menshalatkan jenazah, lalu aku hafal dari doanya, beliau mengucapkan,

اَللَّهُمَّ اغْفِرْ لَهُ، وَارْحَمْهُ وَعَافِهِ وَاعْفُ عَنْهُ، وَأَكْرِمْ نُزُلَهُ، وَوَسِّعْ مُدْخَلَهُ، وَاغْسِلْهُ بِالْمَاءِ وَالثَّلْجِ وَالْبَرَدِ، وَنَقِّهِ مِنَ الْخَطَايَا، كَمَا نَقَّيْتَ الثَّوْبَ الْأَبْيَضَ مِنَ الدَّنَسِ، وَأَبْدِلْهُ دَارًا خَيْرًا مِنْ دَارِهِ، وَأَهْلاً خَيْرًا مِنْ أَهْلِهِ، وَزَوْجًا خَيْرًا مِنْ زَوْجِهِ، وَأَدْخِلْهُ الْجَنَّةَ وَأَعِذْهُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، وَمِنْ عَذَابِ النَّارِ. حَتَّى تَمَنَّيْتُ أَنْ أَكُونَ أَنَا ذَلِكَ الْمَيِّتَ.

---

[114] HR. Ibnu Majah (1/1498). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[115] HR. Abu Daud (3/3200), dan Ahmad (2/256, 345, 363, 459). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

'Ya Allah, ampunilah ia, rahmatilah ia, selamatkanlah ia, maafkanlah ia, tempatkanlah ia di tempat yang mulia (surga), lapangkanlah kuburannya, mandikanlah ia dengan air, salju dan embun, serta sucikanlah ia dari kesalahan-kesalahan sebagaimana disucikannya kain putih dari kotoran. Berilah rumah yang lebih baik dari rumahnya (ketika di dunia), keluarga yang lebih baik dari keluarganya (di dunia), serta istri (atau suami) yang lebih baik dari istrinya (di dunia). Masukkanlah ia ke dalam surga dan lindungilah ia dari adzab kubur dan adzab neraka.' Sampai-sampai aku berharap akulah yang jadi mayit tersebut'."[116]

Pasal: Al Khaththab menambahkan apa yang telah disebutkan oleh Al Kharqi: "*Allaahumma ji`naaka syufa'aa` lahu fa syaffi'naa lahu, wa qihi fitnatal qabri wa 'adzaaban naar, wa akrim matswaahu, wa abdilhu daaran khairan min daarihi, wa jiwaaran khairan min jiwaarihi, waf'al binaa dzalika wa bi jamii'il muslimin*" [Ya Allah, kami datang kepada-Mu sebagai pemohon syafaat untuknya, maka jadikanlah kami pemberi syafaat baginya, lindungilah dia dari fitnah kubur dan adzab neraka, muliakanlah tempat tinggalnya, berilah ganti untuknya berupa rumah yang lebih baik daripada rumahnya (di dunia) dan tetangga yang lebih baik daripada tetangganya (di dunia), serta berikanlah itu juga kepada kami dan semua kaum muslim].

Ibnu Abi Musa menambahkan: "*Al<u>h</u>amdulillaahil ladzii amaata wa a<u>h</u>yaa, al<u>h</u>amdulillaahil ladzii yu<u>h</u>yil mautaa, lahul 'azhamatu wal kibriyaa`u wal mulku wal qurah wats tsanaa`u wa huwa 'alaa kulli syai`in qadiir. Allaahumma innahu 'abduka, ibnu 'abdika, ibnu amatika, anta khalaqtahu wa razaqtahu, wa anta amattahu wa anta tu<u>h</u>yiihi, wa anta ta'lamu sirrahu. Ji`naaka syufa'aa`an lahu fa syaffi'naa fiihi. Allaahumma innaa nastajiiru bi habil jiwaarika lahu, innaka dzuu wafaa`in wa dzimmatin. Allaahumma wa qihi min fitnatil qabri wa min adzaabi jahannam. Alaahumma in kaana mu<u>h</u>sinan fa jaazihi bi i<u>h</u>saanihi, wa in kaana musii`an fa tajaawaz 'anhu. Alaahumma qad nazala bika wa anta khairu manzuulin bihi, faqiiran ilaa rahmatika wa anta ghaniyyun 'an adzabihi. Allaahumma tsabbit 'iandal mas`alah mantiqahu wa tabtalihi fii qabrihi. Allaahumma laa ta<u>h</u>rimnaa ajrahu wa laa*

---

[116] HR. Muslim (2/662, 663), An-Nasa`i (4/73), Ibnu Majah (1/1500), dan Ahmad (1/23).

taftinnaa ba'dahu." [Segala puji hanya milik Allah yang Maha menghidupkan dan Maha mematikan. Segala puji hanya milik Allah yang menghidupan yang telah mati. Milik-Nyalah keagungan, keperkasaan, kerajaan, kekuasaan, serta pujian, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu. Ya Allah, sesungguhnya dia adalah hamba-Mu, putra hamba-Mu (laki-laki) dan putra hamba-Mu (perempuan), Engkaulah yang telah menciptakannya dan memberinya rezeki, Engkaulah yang telah mematikannya dan Engkaulah yang akan menghidupkannya kembali, dan Engkaulah yang mengetahui yang tersembunyi padanya. Kami datang kepada-Mu sebagai pemohon syafaat baginya, maka jadikanlah kami pemberi syafaat baginya. Ya Allah, sungguh kami berpegang pada tali di sisi-Mu, sesungguhnya Engkau Maha memenuhi janji dan tanggungan. Ya Allah, peliharalah dia dari fitnah kubur dari adzab Jahannam. Ya Allah, bila dia baik maka balaslah dia dengan kebaikannya itu, dan bila dia buruk maka maafkanlah darinya. Ya Allah, kini ia telah datang kepada-Mu dan Engkaulah sebaik-baik yang didatangi, dia sangat membutuhkan kasih sayang-Mu, sementara Engkau tidak butuh untuk mengadzabnya. Ya Allah, teguhkanlah ucapannya ketika ia ditanyai, dan janganlah Engkau uji dia di dalam kuburnya. Ya Allah, janganlah Engkau halangi kami untuk mendapatkan pahalanya dan jangan sesatkan kami sepeninggalnya].

Pasal: Ucapannya, '*Laa na'lamu illa khairan,*' [kami tidak mengetahui kecuali kebaikan] adalah yang diucapkan bagi orang yang tidak diketahui adanya keburukan padanya agar tidak menjadi kedustaan.

Diriwayatkan oleh Al Qadhi dari Abdullah bin Al Harits, dari ayahnya, bahwa Nabi SAW mengajari mereka doa mayit: "*Allaahummaghfir li ahyaa'inaa wa amwaatinaa, wa shaghiirinaa wa kabiirinaa, wa syaahidinaa wa ghaa'ibinaa. Allahumma inna 'abdaka wabna 'abdika nazala bi finaa'ika, faghfir lahu warhamhu, wa laa na'lamu ilaa khairan*" [Ya Allah, ampunilah orang-orang yang hidup di antara kami dan orang-orang yang mati di antara kami, anak kecil dan orang dewasa di antara kami, yang hadir dan yang tidak hadir di antara kami. Ya Allah, sesungguhnya hamba-Mu dan putra hamba-Mu ini datang ke beranda-Mu, maka ampunilah dia serta rahmatilah dia, dan kami tidak mengetahui kecuali kebaikan]." Lalu aku katakan

kepada beliau, saat itu aku adalah orang termuda di antara yang hadir, "Wahai Rasulullah, bagaimana bila aku tidak mengetahui kebaikannya?" Beliau menjawab, "*Jangan engkau katakan kecuali yang engkau ketahui*."[117]

Disyariatkannya ini adalah untuk kebaikan. Juga ketika ada jenazah yang dipuji di dekat Nabi SAW, beliau bersabda, "*Wajib baginya (surga)*." Lalu ketika yang lain menyebutkan keburukan, beliau bersabda, "*Wajib baginya* (neraka)." Kemudian beliau bersabda,

إِنَّ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ شَهِيدٌ

"*Sesungguhnya sebagian kalian adalah saksi untuk sebagian lainnya*."[118] (HR. Abu Daud dan *Muttafaq 'Alaih*).

Sebuah hadits dari Nabi SAW, beliau bersabda,

مَا مِنْ عَبْدٍ مُسْلِمٍ يَمُوتُ يَشْهَدُ لَهُ اثْنَانٌ مِنْ جِيرَانِهِ الْأَدْنَيْنَ بِخَيْرٍ إِلاَّ قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: قَدْ قَبِلْتُ شَهَادَةَ عِبَادِي عَلَى مَا عَلِمُوا، وَغَفَرْتُ لَهُ مَا أَعْلَمُ.

"*Tidaklah seorang hamba muslim meninggal dunia lalu ada dua orang dari tetangganya yang bersaksi kebaikan baginya, kecuali Allah akan berfirman, 'Aku telah menerima kesaksian para hamba-Ku atas apa yang mereka ketahui, dan Aku telah mengampuninya apa yang Aku ketahui'*."[119] (HR. Imam Ahmad di dalam *Al Musnad*).

Dalam lafazh lainnya disebutkan, bahwa beliau bersabda, "*Tidaklah seorang muslim meninggal dunia lalu ada dua orang tetangganya yang dekat berkata, 'Ya Allah, kami tidak mengetahuinya kecuali kebaikan,' kecuali Allah Ta'ala berfirman, 'Aku telah menerima kesaksian mereka berdua bagi hamba-Ku ini, dan aku telah*

---

[117] Disebutkan oleh Al Haitsami di dalam *Al Majma'* (3/33), dan ia berkata, "Diriwayatkan oleh Ath-Thabarani di dalam *Al Kabir* dan *Al Ausath*. Di dalam sanadnya terdapat Laits bin Abu Sulaim, orang yang *tsiqah* namun *mudallis*.

[118] HR. Abu Daud dengan lafazhnya (3/3233), Al Bukhari seperti itu di dalam *Ash-Shahih* (2/121) dengan lafazh, "*Kalian adalah para saksi Allah di bumi*", dan Muslm (2/jenazah/60/655) dengan lafazh Al Bukhari.

[119] HR. Ahmad (2/384).

mengampuni apa yang tidak mereka ketahui'."[120] (HR. Al-Lalaka'i).

Pasal: Jika mayatnya anak kecil maka bagian doa istighfar [permohonan ampun] diganti menjadi: "*Allaahummaj'alhu farathan li waalidaihi wa dzukhran wa salafan wa ajran. Alaahumma tsaqqil bihi mawaaziinihimaa, wa a'zhim bihi ajurahumaa. Alaahummaj'alhu fi kafaalati ibraahiim wa alhiqhu bi shaalihi salafil mu'miniin, wa ajirhu min adzaabil jahiim, wa abdilhu daaran khairan min daarihi, wa ahlan khairan min ahlihi. Allaahumaghfir li aslafina wa afraathinaa wa man sabaqanaa bil iimaan.*" [Ya Allah, jadikanlah kematian anak ini sebagai pahala pendahulu, tabungan, serta amal shalih dan pahala bagi kedua orang tuanya. Ya Allah, beratkanlah timbangan amal baik keduanya dengannya dan berilah pahala yang agung bagi keduanya. Ya Allah, jadikanlah dia di dalam peliharaan Ibrahim dan kumpulkanlah anak ini bersama orang-orang mukmin yang shalih. Jagalah ia dari adzab Jahim. Berilah ia rumah yang lebih baik dari rumahnya (di dunia) dan keluarga yang lebih baik dari keluarganya (di dunia). Ya Allah, ampunilah para pendahulu kami, anak-anak kami, serta orang-orang yang mendahului kami dengan keimanan].

Atau doa sejenis lainnya. Berdoa dengan doa manapun yang telah kami sebutkan atau yang serupa itu, maka itu sudah cukup, karena memang tidak ada yang ditetapkan secara pasti.

361. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Lalu takbir keempat, kemudian diam sebentar."

Konteks perkataan Al Kharqi, bahwa tidak berdoa apa-apa setelah takbir keempat. Hal ini juga dinukil dari Ahmad oleh segolongan sahabatnya, dan ia berkata, "Aku tidak mengetahui sesuatu untuk itu." Sebab, bila memang ada doa yang *masyru'*, tentu telah dinukil.

Diriwayatkan dari Ahmad, bajwa saat itu berdoa, kemudian salam. Diarenakan saat itu adalah saat berdiri di dalam shalat, maka ada dzikir yang disyariatkan, sebagaimana sebelum takbir keempat.

Ibnu Abi Musa dan Abu Al Khaththab berkata, "Yaitu

[120] HR. Ibnu Adi di dalam *Al Kamil* (4/98), Ibnu Al Jauzi di dalam *Al 'Ilal* (1/895), dan ia berkata, "Tidak *shahih*. Di dalam sanadnya terdapat Adh-Dhahhak bin Hamzah, orang riwayatnya tidak dianggap."

mengucapkan,

رَبَّنَا ءَاتِنَا فِي ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةً وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿٢٠١﴾

"*Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat dan peliharalah kami dari siksa neraka.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 201)

Ada juga yang mengatakan bahwa mengucapkan, "*Allaahumma laa tahrimnaa ajrahu wa laa taftinna ba'dahu.*" [Ya Allah, janganlah Engkau halangi kami untuk mendapatkan pahalanya dan jangan sesatkan kami sepeninggalnya].

Namun hal tersebut, ada perbedaan pendapat mengenai dianjurkannya dan tidak ada perbedaan pendapat pada madzhab ini bahwa hal ini tidak wajib, dan bahwa diam sejenak setelah takbir adalah disyariatkan. Al Jurjani meriwayatkan dengan isnad dari Zaid bin Arqam, bahwa Rasulullah SAW bertakbir empat kali, kemudian mengucapkan apa yang dikehendaki Allah untuk diucapkan, kemudian selesai.[121]

Al Jurjani berkata, "Aku menduga diamnya beliau itu adalah agar shaff-shaff terakhir bisa bertakbir [mengikuti beliau dan tidak ketinggalan salam], karena bila imam bertakbir kemudian salam, dikhawatirkan orang-orang yang berada di shaff-shaff belakang akan langsung salam sebelum takbir lagi. Jika demikian, maka semoga Allah '*Azza wa Jalla* menunjukkan, dan bila tidak begitu maka aku berlepas diri kepada Allah '*Azza wa jalla* dari penakwilan terhadap Rasulullah SAW dengan perkara yang tidak dicontohkannya atau yang hendak menyelisihinya."

362. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "mengangkat tangan setiap kali takbir."

Para ahli ilmu telah sepakat bahwa orang yang menshalatkan jenazah hendaknya mengangkat kedua tangan ketika takbir pertama.* Sementara Ibnu Umar mengangkat kedua tangan pada setiap takbir. Demikian juga pendapat Salim, Umar bin Abdul Aziz, Atha', Qais bin Abu Hazim, Az-Zuhri, Ishak, Ibnu Al Mundzir, Al Auza'i, dan Asy-Syafi'i. Sementara Malik, Ats-Tsauri, dan Abu Hanifah berkata,

---

[121] HR. Ahmad (3/373).

* Disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir di dalam *Al Ijma'* (hal. 31).

"Tidak mengangkat tangan kecuali pada takbir pertama, karena setiap takbir setara dengan satu rakaat, padahal tidak perlu mengangkat tangan pada semua rakaat."

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan dari Ibnu Umar, ia menuturkan, "Rasulullah SAW mengangkat kedua tangan pada setiap takbir."[122] (HR. Ibnu Abi Musa).

Diriwayatkan dari Ibnu Umar dan Anas, bahwa keduanya melakukan seperti itu. Juga karena itu adalah takbir ketika sedang diam [bukan perpindahan], maka menyerupai takbir pertama.

Alasan yang mereka kemukakan tidaklah tepat. Kemudian, ketika bertakbir, maka dengan cara melepaskan tumpangan tangan saat bertakbir, lalu tangan kanan diletakkan di atas tangan kiri, sebagaimana pada shalat-shalat lainnya. Diriwayatkan oleh Ibnu Abi Musa, bahwa saat Rasulullah SAW menshalatkan jenazah, beliau meletakkan tangan kanannya di atas tangan kirinya.[123]

363. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Salam satu kali ke sebelah kanan."

Sunnahnya adalah salam satu kali pada jenazah.

Ahmad *rahimahullah* berkata, "Salam satu kali pada shalat jenazah berasal dari enam orang sahabat Nabi SAW."

Tidak ada yang menyelisihi kecuali dari Ibrahim. Salam satu kali ini diriwayatkan dari Ali, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Jabir, Abu Hurairah, Anas bin Malik, Ibnu Abi Aufa, dan Watsilah bin Al Asqa'. Begitu pula yang dikatakan oleh Sa'id bin Jubair, Al Hasan, Ibnu Sirin, Abu Umamah bin Sahl[124], Al Qasim Ibnu Muhammad, Al Harits, Ibrahim, An-Nakha'i, Ats-Tsauri, Ibnu Uyainah, Ibnu Al Mubarak, Abdurrahman bin Mahdi, dan Ishak.

Ibnu Al Mubarak berkata, "Orang yang salam dua kali pada

---

[122] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/44), Disebutkan oleh Az-Zaila'i di dalam *Nashb Ar-Rayah* (2/285). HR. Al Bukhari di dalam *Juz'u Raf'il Yadain* (hal. 35) dan isnadnya *shahih*.

[123] HR. At-Tirmidzi (3/1077), dan Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/38) dengan lafazh "Yang kanan di atas tangan kirinya". Al Albani berkata, "*Hasan*."

[124] Ibnu Hanif Al Anshari Al Ausi Al Madani Al Faqih Al Mu'ammar Al Hujjah. Namanya adalah Sa'd dengan nama kakeknya dari pihak ibunya. Ia termasuk tokoh dan ulama golongan Anshar dan termasuk keturuna peserta perang Badar. Ia meninggal pada tahun 100 H (*Tahdzib As-Sair*, 360).

shalat jenazah adalah orang yang benar-benar jahil."

Al Qadhi memilih pendapat bahwa yang dianjurkan adalah dua kali salam, namun satu kali salam juga cukup. Demikian juga yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i dan ulama madzhab Hanafi, sebagai qiyas atas shalat-shalat lainnya.

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Atha' bin As-Saib, bahwa Nabi SAW salam satu kali pada shalat jenazah.[125] (HR. Al Jurjani dengan isnadnya). Ini juga merupakan pendapat orang-orang yang telah kami sebutkan tadi, dan tidak diketahui ada yang menyelisihi ini pada masa mereka sehingga dianggap sebagai ijma'.

Ahmad berkata, "Tidak ada yang berbeda pendapat mengenai ini kecuali dari Ibrahim."

Al Jurjani berkata, "Menurut kami dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat, karena perbedaan itu hanya pada cara dan bentuknya."

Bila orang-orang telah sepakat dan riwayatnya sama-sama dari para sahabat dan tabi'in, tentu sangat kecil kemungkinan ada orang yang mengatakan bahwa ada perbedaan pendapat.

Sedangkan pilihan Al Qadhi dalam masalah ini menyelisihi ucapan imamnya, para sahabatnya, serta ijma' sahabat dan tabi'in RA. Setelah jelas demikian, maka yang dianjurkan adalah salam satu kali ke sebelah kanan, kalaupun salam dengan tetap menghadap ke depan, maka itu juga tidak apa-apa.

Ahmad berkata, "Salam ke sebelah kanan satu kali." Lalu ia ditanya, "Bagaimana bila salam ke arah depan?" Ia menjawab, "Semuanya, namun mayoritas yang diriwayatkan adalah ke sebelah kanan." Ditanyakan lagi, "Pelan?" Ia menjawab, "Ya." Maksudnya, semuanya boleh, namun salam ke sebelah kanan lebih utama karena lebih banyak riwayatnya, dan ini menyerupai salam pada semua shalat.

Ahmad juga berkata, "Yaitu mengucapkan, '*Assalaamu 'alaikum wa rahmatullah*'."

Diriwayatkan darinya oleh Ali bin Sa'id, bahwa ia berkata, "Apabila hanya mengucapkan, '*Assalaamu 'alaikum*', maka itu pun

---

[125] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/43).

mencukupi."

Al Khalal meriwayatkan dengan isnad dari Ali bin Abu Thalib RA, bahwa ia menshalatkan Yazid bin Al Mukaffaf, lalu salam satu kali ke sebelah kanan (dengan mengucapkan), "*Assalaamu 'alaikum'*."

Pasal: Diriwayatkan dari Mujahid, ia berkata, "Apabila engkau shalat maka janganlah meninggalkan tempat shalatmu hingga jenazahnya diangkat."

Ia melanjutkan, "Aku pernah melihat Abdullah bin Umar tidak meninggalkan tempat shalatnya setelah menshalatkan jenazah hingga ia melihat jenazah itu berada di tangan orang-orang."

Al Auza'i berkata, "Hendaknya shaff (barisan) shalat tidak bubar hingga jenazahnya diangkat."

Pasal: Yang wajib dalam shalat jenazah adalah niat, takbir, berdiri, membaca Al Faatihah, bershalawat untuk Nabi SAW, membaca doa untuk mayit dan salam satu kali. Disyaratkan padanya syarat-syarat yang berlaku untuk shalat fardhu, kecuali waktunya, dan sebagian kewajiban itu gugur dari yang masbuq (ketinggalan), sebagaimana yang akan kami jelaskan. Tidak boleh menshalatkan jenazah sambil berkendaraan, karena itu berarti telah meninggalkan posisi berdiri yang diwajibkan. Ini merupakan pendapat Abu Hanifah, Asy-Syafi'i, dan Abu Tsaur, dan kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat mengenai hal ini.

Pasal: Dianjurkan membentuk tiga shaff dalam shalat jenazah, berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Malik bin Hubairah Himshi yang pernah menyertai Nabi, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

مَنْ صَلَّى عَلَيْهِ ثَلاَثَةُ صُفُوفٍ فَقَدْ أَوْجَبَ.

'*Barangsiapa dishalatkan oleh tiga shaff maka hal itu mewajibkan (si mayit masuk surga)*'."[126]

---

[126] HR. At-Tirmidzi (3/1028), Abu Daud dengan lafazh, "*Tidaklah seorang muslim meninggal lalu dishalatkan*" (3/3166), Ibnu Majah (1/1490) dengan lafazh, "*Tidaklah berdiri tiga shaff*", dan Ahmad (4/79) dengan lafazh, "*Tidaklah seorang mukmin meninggal lalu ia dishalatkan.*" Disebutkan oleh Syaikh Al Albani di dalam *Dha'if Al Jami'* (5680) dan ia berkata, "*Dha'if*."

Adapun Malik bin Hubairah, apabila orang-orang yang menghadiri jenazah hanya sedikit, maka ia membaginya menjadi tiga bagian (menjadi tiga shaff). Diriwayatkan oleh Al Khalal dengan isnadnya. At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan*."

Ahmad berkata, "Bila jumlah mereka sedikit maka aku lebih suka mereka dijadikan tiga shaff." Mereka bertanya, "Bila di belakang imam hanya ada empat orang, bagaimana membariskan mereka?" Ia menjawab, "Menjadikan mereka dua shaff, tiap shaff terdiri dari dua orang." Ia memakruhkan menjadi tiga shaff sehingga tiap shaff hanya terdiri dari satu orang.

Ibnu Aqil menyebutkan bahwa Atha` bin Abi Rabah meriwayatkan, "Nabi SAW menshalatkan jenazah, saat itu jumlah mereka tujuh orang, beliau lalu menjadikan shaff pertama tiga orang, shaff kedua dua orang, dan shaff ketiga satu orang." Ibnu Aqil berkata, "Namun (riwayat) tersebut tidak kuat." Lalu ditanyakan, "Darimana kalian mendapati kesendirian itu lebih utama?." Kami kira hadits ini tidak *shahih*, karena aku tidak menemukannya selain pada kitab Ibnu Aqil.

Ahmad sendiri telah mengemukakan cara yang menyelisihi ini dan ia memakruhkan shaff yang terdiri dari satu orang. Seandainya Ahmad mengetahui ada hadits mengenai ini (satu shaff yang terdiri dari satu orang), tentu tidak melirik kepada yang lain. Yang benar dalam kondisi ini adalah dijadikan dua shaff.

Pasal: Dianjurkan meluruskan shaff shalat jenazah. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad. Dikatakan kepada Atha`, "Apakah ditekankan agar orang-orang berbaris terhadap jenazah sebagaimana mereka membuat shaff untuk shalat?" Ia menjawab, "Tidak. Mereka adalah orang-orang yang berdoa dan memohon ampun." Ahmad tidak tertarik dengan jawaban Atha` ini, bahkan ia berkata, "Hendaknya mereka meluruskan shaff, karena itu adalah shalat, dan karena ketika Nabi SAW mendapat berita kematian An-Najasyi pada hari kematiannya, beliau keluar ke tempat shalat, lalu membariskan mereka, kemudian beliau bertakbir empat kali."[127] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

---

[127] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/92), Muslim (2/656), Abu Daud (3/3204), An-Nasa`i (4/70), Ibnu Majah (1/1534), Malik di dalam *Al Muwaththa`* (1/226, 227), dan Ahmad (2/438, 439).

Diriwayatkan dari Abu Al Malih[128], bahwa ia hendak menshalatkan jenazah lalu menoleh, kemudian berkata, "Luruskanlah, agar membaguskan syafaat kalian."

Pasal: Tidak apa-apa menshalatkan jenazah di dalam masjid bila tidak dikhawatirkan akan mengotorinya. Demikian yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i, Ishak, Abu Tsaur, dan Daud. Sementara itu Malik dan Abu Hanifah memakruhkannya, karena beliau bersabda,

مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلاَ شَيْءَ لَهُ

"*Barangsiapa menshalatkan jenazah di dalam masjid maka tidak akan mendapatkan pahala baginya.*"[129] (*Al Musnad*).

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dan yang lain dari Aisyah RA, ia berkata, "Tidaklah Rasulullah SAW menshalatkan Suhail bin Baidha` kecuali di dalam masjid."[130]

Sa'id berkata, "Malik menyampaikan kepada kami dari Salim Abu An-Nadhr, ia berkata, 'Ketika Sa'd bin Abu Waqqash meninggal, Aisyah RA berkata, "Bawakan dia kepadaku agar aku dapat mendoakannya." Orang-orang lalu mengingkari hal itu, maka Aisyah berkata, "Betapa cepatnya orang-orang itu lupa! Tidaklah Rasulullah SAW menshalatkan Suhail bin Baidha` kecuali di dalam masjid."

Ia juga berkata, "Abdul Aziz bin Muhammad menyampaikan kepada kami dari Hisyam, dari Urwah, dari ayahnya, ia berkata, 'Abu Bakar dishalatkan di dalam masjid'."[131]

Ia juga berkata, "Malik menyampaikan kepada kami dari Nafi', dari Ibnu Umar, ia berkata, 'Umar dishalatkan di dalam

---

[128] Al Imam Al Muhaddits Abu Al Malih Al Hasan bin Umar Ar-Raqqi, biasa dipanggil Al Hasan bin Amr. Ia meninggal di Riqqah pada tahun 181 H. (*Tahdzib As-Sair*, 1216).

[129] HR. Abu Daud (3/3191), Ibnu Majah (1/1517), dan Ahmad (2/455, 505). Al Albani berkata, "*Hasan.*" Dengan lafazh, "*Falaa syai'a lahu.*" (*Ash-Shahihah*, 2351).

[130] HR. Muslim (2/668), Abu Daud (3/3189), An-Nasa'i (4/68), dan Ibnu Majah (1/1518).

[131] HR. Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (3/6576).

masjid'."[132] Hal ini dihadiri oleh para sahabat Nabi SAW dan tidak ada yang mengingkari, sehingga ini menjadi ijma'. Juga karena ini adalah shalat, maka boleh dilakukan di dalam masjid sebagaimana shalat-shalat lainnya.

Hadits mereka yang diriwayatkan oleh Shalih —maula At-Tau`amah—, menurut Ibnu Abdil Barr, "Di antara para ahli ilmu ada yang tidak menerima haditsnya karena ke-*dha'if*-annya, selain hafalannya kacau. Di antara mereka ada juga yang menerima darinya, yaitu khusus yang diriwayatkannya dari Ibnu Abi Dzi`b."

Kemudian hal ini dimaknai, bahwa tidak dibolehkannya dishalatkan di masjid adalah karena dikhawatirkan akan mengotori masjid.

Pasal: Tentang menshalatkan jenazah di kubur, ada dua riwayat dari Ahmad:

Pertama, tidak apa-apa, karena Nabi SAW pernah menshalatkan di kuburan sementara jenazahnya di dalam kuburan.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Nafi' menyebutkan bahwa ia menshalatkan Aisyah dan Ummu Salamah di tengah kuburan Al Baqi'.

Abu Hurairah juga menshalatkan Aisyah (seperti itu) dan itu dihadiri oleh Ibnu Umar. Umar bin Abdul Aziz juga pernah melakukan seperti itu."

Kedua, dimakruhkan. Hal ini diriwayatkan dari Ali, Abdullah bin Amru bin Al Ash, dan Ibnu Abbas. Demikian juga yang dikatakan oleh Atha`, An-Nakha'i, Asy-Syafi'i, Ishak, dan Ibnu Al Mundzir, berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Semua tanah adalah masjid (tempat sujud atau tempat shalat), kecuali kuburan dan kamar mandi.*"[133]

Juga karena tempat itu bukan tempat shalat selain shalat jenazah, maka dimakruhkan menshalatkan jenazah di sana sebagaimana di kamar mandi.

---

[132] HR. Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (3/6577).

[133] Telah dikemukakan dalam masalah nomor 4/223. Telah dikemukakan pula pada bab: Adab Berangkat Menuju Shalat (nomor 2).

364. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Orang yang ketinggalan takbir disunahkan untuk mengqadhanya secara berurutan. Bila ia salam bersama imam sebelum mengqadha maka tidak apa-apa."

Penjelasan: Orang yang masbuq (ketinggalan) takbir shalat jenazah disunahkan untuk mengqadha yang terlewat. Di antara yang berpendapat mengqadha apa yang terlewat adalah Sa'id bin Al Musayyab, Atha', An-Nakha'i, Az-Zuhri, Ibnu Sirin, Qatadah, Malik, Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i, Ishak, dan ulama madzhab Hanafi. Bila salam sebelum mengqadha maka tidak apa-apa. Ini pendapat Ibnu Umar, Al Hasan, Ayyub, As-Sikhriyati dan Al Auza'i, mereka berkata, "Tidak mengqadha apa yang tertinggal dari takbir shalat jenazah."

Ahmad berkata, "Bila tidak mengqadha maka tidak mengapa."

Al Umari meriwayatkan dari Nafi' dari Ibnu Umar, bahwa ia tidak mengqadhanya.

Bila bertakbir berturut-turut maka tidak apa-apa. Begitu pula yang dikatakan oleh Ibrahim. Ia juga berkata, "Langsung bertakbir sebelum mayatnya diangkat."

Abu Al Khaththab berkata, "Tentang sah tidaknya shalat bila salam sebelum mengqadha, maka ada dua riwayat mengenai ini, yang Salah satunya adalah tidak sah. Ini merupakan pendapat Abu Hanifah, Malik, dan Asy-Syafi'i, berdasarkan sabda beliau SAW, "*Apa yang kalian dapati maka laksanakanlah, dan apa yang terlewat maka sempurnakanlah.*"[134] Dalam lafazh lain disebutkan, "*Maka qadhalah.*" Shalat ini diqiyaskan dengan shalat-shalat lainnya.

Menurut kami: dalilnya adalah perkataan Ibnu Umar, dan tidak diketahui ada yang menyelisihinya di kalangan sahabat.

Diriwayatkan dari Aisyah, ia berkata, "Wahai Rasulullah, aku telah menshalatkan jenazah, namun ada sebagian takbir yang tidak jelas?" Beliau menjawab, "*Apa yang engkau dengar maka bertakbirlah, dan apa yang terlewat maka tidak ada qadha atasmu.*"[135] Ini sangat jelas. Juga karena takbir-takbir tersebut berturut-turut dalam posisi berdiri, sehingga takbir-takbir yang terlewat tidak wajib diqadha, seperti halnya takbir-takbir dalam shalat

---

[134] Telah dikemukakan pada masalah nomor 4/223. Telah dikemukakan pula pada bab: Adab Berangkat Menuju Shalat (nomor 2).

[135] Kami tidak menemukannya di dalam referensi-referensi yang ada pada kami.

Id. Adapun hadits mereka, itu berkenaan dengan shalat yang lima, dengan dalil, bahwa pada awal haditsnya disebutkan, "*Janganlah kalian mendatanginya sementara kalian berlari.*" Telah diriwayatkan bahwa ia berlari ketika hendak menshalatkan jenazah Sa'd hingga serbannya terjatuh dari bahunya, lalu diketahui bahwa ia tidak dibantah dengan hadits ini berkenaan dengan shalat tersebut.

Hadits yang kami riwayatkan sifatnya lebih khusus daripada hadits tadi, maka harus lebih didahulukan. Adapun mengqiyaskannya dengan shalat-shalat lainnya, tidaklah tepat, karena tidak diharuskan mengqadha takbir tersendiri pada shalat-shalat lainnya. Lagipula, qiyas ini gugur dengan ketentuan pada takbir-takbir shalat Id (yang tidak perlu diqadha bila tertinggal).

Setelah jelas demikian, bila diqadha maka dilakukan secara berturut-turut tanpa disertai dzikir (di antara takbir-takbir yang diqadha itu). Demikianlah yang dikatakan Ahmad.

Diceritakan dari Ibrahim, ia berkata, "Langsung bertakbir secara berturut-turut. Bila mayitnya belum diangkat maka ia mengqadha apa yang tertinggal. Bila mendapati imam tengah berdoa untuk mayit, maka ia mengikutinya, dan ketika imam salam maka ia langsung bertakbir lalu membaca Al Faatihah, kemudian bertakbir lagi, lalu bershalawat kepada Nabi SAW, kemudian bertakbir, lalu salam."

Asy-Syafi'i berkata, "Bila orang masbuq itu memasuki shalat, maka ia memulai dengan Al Faatihah, kemudian membaca shalawat setelah takbir kedua." Maksud pendapat pertama (mengqadha bila memungkinkan) adalah, orang yang masbuq pada semua shalat, maka ia membaca Al Faatihah pada semua rakaat yang diqadha` dan membaca surah sesuai dengan rakaat yang diqadha. Jadi, di sini pun harus membaca sesuai dengan bagian yang terlewat itu. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Ia berkata: Tentang didapatinya imam di antara dua takbir, ada dua pendapat:

Pertama: menunggu imam. Diriwayatkan dari Ahmad: Menanti imam hingga ia bertakbir bersamanya. Demikian juga yang dikatakan oleh Abu Hanifah, Ats-Tsauri, dan Ishak. Itu karena takbir-takbir itu seperti rakaat-rakaat. Bila tertinggal satu rakaat maka tidak harus disibukkan dengan mengqadha`nya, begitu pula bila tertinggal

takbir (dalam shalat jenazah).

Kedua: langsung bertakbir tanpa menunggu. Ini merupakan pendapatnya Asy-Syafi'i. Itu karena dalam shalat-shalat lainnya, bila mendapati imam maka langsung bertakbir dan tidak menunggu, dan hal ini bukan berarti sibuk mengqadha bagian yang tertinggal, akan tetapi melaksanakan shalat yang didapatinya bersama imam.

Jadi, hal itu cukup baginya sebagaimana orang yang langsung bertakbir begitu imam telah bertakbir atau sedikit terlambat dari takbirnya imam. Adapun pendapat dari Malik, ada dua riwayat. Ibnu Al Mundzir berkata, "Ahmad memudahkan pada kedua pendapat ini. Bila mendapati imam masih dalam takbir pertama, maka langsung bertakbir, lalu memulai bacaan. Sedangkan bila imam bertakbir sebelum ia (yang masbuq itu) menyelesaikan bacaan, maka ia langsung bertakbir mengikuti imam dan menghentikan bacaannya, sebagaimana orang yang masbuq dalam shalat-shalat lainnya, yaitu apabila imam ruku sebelum orang masbuq itu menyelesaikan bacaan maka ia langsung ruku mengikuti imam."

365. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Memasukkan jenazah dari arah kakinya bila terasa mudah bagi mereka."

Kata ganti dalam kata "Kakinya" maksudnya adalah kuburan, yakni bagian untuk tempat kaki jenazah. Demikian ini, karena yang dianjurkan adalah meletakkan mayit pada kaki kuburan (bagian belakang kuburan atau bagian untuk kaki jenazah), kemudian tubuhnya disorongkan (melalui orang yang ada di dalam lubang) dimasukkan ke dalam kuburan. Hal ini diriwayatkan dari Ibnu Umar, Anas, Abdullah bin Yazid Al Anshari, An-Nakha'i, Asy-Sya'bi, dan Asy-Syafi'i.

Sementara itu Abu Hanifah berkata, "Jenazah diletakkan di sisi kuburan pada arah Kiblat, kemudian dimasukkan kekuburan dengan posisi telentang." Telah diriwayatkan dari Ali RA seperti itu. An-Nakha'i juga berkata, "Orang yang melihat warga Madinah pada masa pertama menceritakan kepadaku bahwa mereka memasukkan jenazah mereka dari arah Kiblat. Adapun mendorongnya (dari bagian belakang kuburan) adalah yang diada-adakan oleh warga Madinah."

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh

Imam Ahmad dengan isnad, dari Abdullah bin Yazid Al Anshari, bahwa Al Harits berwasiat agar ia mengurusnya ketika meninggal. Lalu ia pun menshalatkannya, kemudian memasukkannya ke dalam kuburan. Ia memasukkannya dari arah belakang kuburan, dan ia berkata, "Ini adalah Sunnah."[136] Ini berarti sesuai dengan Sunnah Nabi SAW.

Diriwayatkan dari Ibnu Umar dan Ibnu Abbas, bahwa Nabi SAW dimasukkan dari arah kepalanya.[137] Riwayat yang disebutkan dari An-Nakha'i tidak benar, karena madzhabnya menyelisihinya. Lagipula, jumlah yang banyak pun tidak boleh merubah sunnah yang sudah jelas dalam hal menguburkan, kecuali dengan sebab yang jelas atau paksaan penguasa. Ia berkata, "Tidak ada nukilan tentang hal itu."

Seandainya itu autentik, maka Sunnah Nabi SAW lebih didahulukan daripada yang dilakukan oleh orang-orang Madinah. Jika yang terasa lebih mudah bagi mereka adalah memasukkan dari arah Kiblat, atau dari arah kepala kuburan, maka tidak apa-apa, karena dianjurkannya memasukkan dari arah kaki kuburan adalah agar memudahkan dan meringankan mereka. Tapi bila ternyata yang lebih mudah adalah selain itu, maka itulah yang dianjurkan. Ahmad *rahimahullah* berkata, "Semuanya tidak apa-apa."

Pasal: Ahmad *rahimahullah* berkata, "Kuburan di dalamkan hingga sebatas dada, baik untuk mayit laki-laki maupun wanita."

Al Hasan dan Ibnu Sirin juga menganjurkan agar kuburan didalamkan hingga sebatas dada.

Sa'id berkata, "Isma'il bin Iyash menyampaikan kepada kami dari Amru bin Muhajir, bahwa Umar bin Abdul Aziz, ketika anaknya meninggal, memerintahkan mereka agar menggali kuburan hingga

---

[136] HR. Abu Daud (3/3211). Al Albani berkata, "*Shahih*."

[137] Az-Zaila'i menyebutkannya di dalam *Nashb Ar-Rayah* (2/298), dan ia berkata, "Riwayat-riwayat ini kacau tentang beliau SAW memasukkan...." Ia juga berkata, "Asy-Syafi'i RA meriwayatkan di dalam *Musnad*-nya: Seorang yang *tsiqah* mengabarkan kepada kami dari Umar bin Atha', dari Ikrimah, dari Ibnu Abbas. Kemudian disebutkan di dalam catatan pinggir: Disebutkan di dalam *Al Jauhar*: Seorang yang *tsiqah* mengabarkan, ini bukan penilaian *tsiqah*. Umar bin Atha' dinilai *dha'if* oleh Yahya dan An-Nasa'i. Al Hafizh menyebutkan di dalam *At-Talkhish*: Ada yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan orang *tsiqah* di sini adalah Mulsim bin Khalid.

sebatas pusar dan tidak mendalamkan (lebih dari itu), karena apa yang berada di bagian atas bumi lebih utama daripada yang berada di bagian bawah bumi."

Abu Al Khaththab menyebutkan bahwa dianjurkan mendalamkan kuburan sekitar tingginya berdiri dan juga panjangnya. Ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i, karena Nabi SAW bersabda,

احْفِرُوا وَأَوْسِعُوا وَأَعْمِقُوا

"*Galilah, lebarkanlah, dan dalamkanlah.*"[138] (HR. Abu Daud).

Ibnu Umar juga berwasiat agar dibuatkan seperti itu untuk kuburannya. Hal ini juga lebih terjaga dari kemungkinan digali oleh binatang buas. Yang ditetapkan dari Ahmad, bahwa yang dianjurkan adalah mendalamkannya hingga sebatas dada, itu karena mendalamkan hingga sebatas berdiri dan seperti panjangnya akan memberatkan, dan itu di luar kebiasaan. Sabda Nabi SAW, '*dalamkanlah*' tidak menjelaskan seperti apa dalamnya, dan tidak benar riwayat dari Ibnu Umar yang mengatakan bahwa ia berwasiat agar dilakukan seperti itu pada kuburannya. Seandainya benar itu menurut Abu Abdillah, tentu ia tidak akan melihat kepada riwayat yang lainnya.

Setelah jelas demikian, maka yang dianjurkan adalah mendalamkan dan meluaskan, berdasarkan khabar tadi.

Diriwayatkan oleh Zaid bin Aslam, ia berkata, "Rasulullah SAW berdiri di dekat kuburan, lalu beliau bersabda, '*Buatlah begini, buatlah begini.*' Beliau kemudian berkata, '*Aku tidak punya maksud apa-apa, akan tetapi Allah menyukai. Apabila mengerjakan suatu amal maka kerjakanlah secara sempurna*'."

Ma'mar berkata, "Telah sampai kepadaku bahwa beliau berkata, '*Akan tetapi hal itu lebih menenteramkan hati keluarganya*'."[139] (HR. Abdurrazzaq di dalam kitab *Al Janaiz*).

Pasal: Sunnahnya adalah membuat liang lahad pada kuburan mayit sebagaimana yang dilakukan terhadap kuburan Nabi SAW.

---

[138] HR. Abu Daud (3/3215, 3216), At-Tirmidzi (3/1713), An-Nasa'i (4/80, 81), Ibnu Majah (1/1650) dengan lafazh "*Ahsinuu*" (baguskanlah) sebagai ganti lafazh "*a'miquu*" (dalamkanlah), dan Ahmad (4/20). Al Albani berkata, "*Shahih*."

[139] HR. Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (3/6498).

Sa'd bin Abu Waqqash berkata,

اَلْحَدُوا لِي لَحْدًا، وَانْصِبُوا عَلَيَّ اللَّبِنَ نَصْبًا، كَمَا صُنِعَ بِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

"Buatkanlah liang lahad untukku dan letakkanlah batu bata padanya, sebagaimana dilakukan terhadap (kuburan) Rasulullah SAW."[140] (HR. Muslim).

Pengertian lahad yaitu bila telah sampai pada dasar kuburan, maka dibuatkan lagi lubang di arah Kiblat untuk meletakkan mayit. Jika tanahnya lembek maka dibuat dengan bebatuan yang menyerupai lahad.

Ahmad berkata, "Aku tidak suka *syaqq* (liang kubur yang membelah memanjang)." Hal ini berdasarkan riwayat dari Ibnu Abbas, bahwa Nabi SAW bersabda,

اللَّحْدُ لَنَا وَالشَّقُّ لِغَيْرِنَا

"*Liang lahad untuk kita, sedangkan liang syaqq untuk selain kita*•."[141] (HR. Abu Daud, An-Nasa'i dan At-Tirmidzi, ia berkata, "Hadits ini *gharib*.")

Jika tidak dibuatkan lahad maka dibuatkan *syaqq* pada tanahnya.

Pengertian *syaqq*, yaitu lubang pada dasar kuburan (yang bentuknya membelah memanjang), tempat untuk meletakkan mayit, lalu ditutupi dengan sesuatu. Pada liang lahad, mayit diletakkan pada sisi kanannya dengan menghadapkan wajahnya ke arah Kiblat dan dengan meletakkan bata atau batu atau sesuatu yang agak tinggi di bawah kepalanya, sebagaimana bantal pada orang hidup.

Diriwayatkan dari Umar RA, ia berkata, "Apabila kalian telah menempatkanku di dalam liang lahad, maka tempelkanlah pipiku ke tanah." Didekatkan ke dinding kuburan agar wajahnya tidak tertelungkup, sementara bagian belakangnya diganjal dengan tanah

---

[140] HR. Muslim (2/665), An-Nasa'i (4/80), Ibnu Majah (1/1556), dan Ahmad (1/169, 173, 174).

• *Lahad* adalah liang kubur yang berbentuk miring, sedangkan *syaqq* adalah liang kubur yang membelah memanjang.

[141] HR. Abu Daud (3/3208), At-Tirmidzi (3/1045), An-Nasa'i (4/80), Ibnu Majah (1/1555), dan Ahmad (4/357, 359). Al Albani berkata, "*Shahih*."

agar wajahnya tidak telentang. Ahmad *rahimahullah* berkata, "Aku tidak suka menempatkan hamparan atau bantalan di dalam kuburan."

Pada kuburan Nabi SAW diletakkan kain beludru merah. Bila ditempatkan kain beludru, maka itu karena suatu alasan. Setelah selesai hendaknya menempatkan bata yang sela-selanya ditutup tanah agar tanah urugan tidak masuk (ke dalam lahad). Bila bata tersebut diganti dengan bambu maka itu bagus, karena Asy-Sya'bi berkata, "Pada lahad Nabi SAW dipasangkan bambu, dan aku melihat kaum Muhajirin menganjurkan itu."[142]

Al Khalal berkata, "Abu Abdillah cenderung kepada bata, dan ia lebih memilihnya daripada bambu. Kemudian ia meninggalkan (pendapatnya) itu dan cenderung menganjurkan bambu daripada bata."

Adapun kayu, ia memakruhkannya, namun memberikan rukhshah bila tidak ada yang lain. Mayoritas riwayat dari Abu Abdillah menyatakan dianjurkannya menggunakan bata dan lebih didahulukan daripada bambu, berdasarkan perkataan Sa'd, "Pasangkan bata-bata padaku sebagaimana dilakukan terhadap Rasulullah SAW." Ucapan Sa'd tentu lebih utama daripada perkataan Asy-Sya'bi, karena Asy-Sya'bi tidak melihat langsung pemakaman Nabi SAW. Tapi, manapun yang dipakai, itu tetap baik.

Hanbal berkata, "Aku katakan kepada Abu Abdillah, 'Bagaimana bila tidak ada bata?' Ia menjawab, 'Dipasangkan bambu dan ilalang atau lainnya yang memungkinkan, kemudian diurug dengan tanah'."

Pasal: Diriwayatkan dari Ahmad, bahwa ia menghadiri jenazah, lalu ketika diurukkan tanah, ia berdiri di dekat kuburan, lalu ia menaburkan tiga genggam tanah, kemudian kembali ke tempat semula dan berkata, "Ada khabar dari Ali dan itu *shahih*, bahwa ia menaburkan tanah ke kuburan Ibnu Mukaffaf."

Diriwayatkan juga darinya, ia berkata, "Bila itu dilakukan maka itu baik, dan bila tidak dilakukan maka tidak apa-apa."

Alasan dianjurkannya adalah hadits Nabi, dikatakan bahwa Rasulullah SAW menshalatkan jenazah, kemudian beliau menghampiri kuburan mayit tersebut dari arah kepalanya, lalu beliau

---

[142] HR. Ibnu Abi Syaibah di dalam *Mushannaf*-nya (3/332, 333).

menaburkan tanah sebanyak tiga kali.[143] (HR. Ibnu Majah).

Diriwayatkan dari Amir bin Rabi'ah, bahwa Rasulullah SAW menshalatkan Utsman bin Mazh'un, beliau bertakbir empat kali padanya, kemudian menghampiri kuburannya, lalu menaburkan tiga genggam tanah sambil berdiri di arah kepalanya.[144] (HR. Ad-Daraquthni).

Diriwayatkan dari Ja'far bin Muhammad, dari ayahnya, bahwa Rasulullah SAW menaburkan pada mayit tiga genggam tanah dengan kedua belah tangannya.[145] (HR. Asy-Syafi'i dalam *Musnad*). Hal ini juga dilakukan oleh Ali RA.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa ketika Zaid bin Tsabit dikuburkan, ia menaburkan tanah sebanyak tiga kali pada kuburannya, lalu berkata, "Beginilah hilangnya ilmu."[146]

Pasal: Ucapan ketika meletakkan jenazah di kuburan adalah sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibnu Umar, bahwa Nabi SAW bila memasukkan mayit ke dalam kuburan, beliau mengucapkan, "*Bismillaahi wa 'alaa millati rasuulillaah.*" [dengan menyebut nama Allah dan sesuai dengan agama Rasulullah SAW].

Dalam riwayat lain disebutkan, "*Wa 'alaa sunnati rasulillah.*" [sesuai dengan Sunnah Rasulullah SAW].[147]

At-Tirmidzi berkata, "Hadits tersebut *hasan* gharib."

Ibnu Majah meriwayatkan dari Sa'id bin Al Musayyab, ia menuturkan, "Aku turut hadir dengan Ibnu Umar pada satu jenazah, lalu ketika ia meletakkan jenazah itu di liang lahad, ia mengucapkan, '*Bismillaahi, wa fii sabiilillaah, wa 'alaa millati rasuulillah*'. [Dengan menyebut nama Allah, di jalan Allah, dan sesuai dengan agama Rasulullah]. Ketika mulai memasang bata pada liang lahad, ia mengucapkan, '*Allaahumma ajirhaa minasy syaithaan, wa min adzaabil qabri. Allaahumma jaafil ardha 'an janbaihaa wa sha'di ruuhihaa, wa laqqihaa minka ridhwaanah*'. [Ya Allah, selamatkanlah

---

[143] HR. Ibnu Majah (1/1565). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[144] HR. Ad-Daraquthni (2/76).

[145] HR. Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm* (1/277).

[146] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/410).

[147] HR. Abu Daud (3.3213), At-Tirmidzi (3/1046), Ibnu Majah (1/1550), Al Hakim (1/366) namun keduanya tidak mengomentarinya, dan Ahmad (2/27, 40, 41). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

dia dari syetan dan dari siksa kubur. Ya Allah, lapangkanlah tanah dari kedua sisinya dan ketika naiknya rohnya, serta pertemukanlah dia dengan keridhaan dari-Mu].

Aku lalu berkata, 'Wahai Ibnu Umar, apakah itu engkau dengar dari Rasulullah SAW? Atau engkau karang sendiri?' Ia menjawab, 'Aku memang bisa mengucapkannya sendiri (mengarang), namun ini aku dengar dari Rasulullah SAW'."[148]

Diriwayatkan dari Umar RA, bahwa ketika menguruk tanah kuburan, ia mengucapkan, '*Allaahumma aslamahu ilaika al ahlu wal maalu wal 'asyiirah, wa dzanbuhu 'azhiim, faghfil lahu*'. [Ya Allah, keluarga, harta, dan istrinya telah menyerahkannya kepada-Mu, sementara dosanya besar, maka ampunilah dia].* (HR. Ibnu Al Mundzir).

Pasal: Tentang orang yang meninggal di perahu (kapal laut), Ahmad *rahimahullah* berkata, "Menunggu bila kira-kira bisa menemukan tempat untuk menguburkannya, yaitu dengan menahannya satu atau dua hari, selama tidak dikhawatirkan jenazah akan rusak. Tetapi bila tidak menemukan, maka dimandikan, dikafani, diberi wewangian, dishalatkan, lalu diberi beban berat, kemudian ditenggelamkan ke air (laut)." Ini pendapat Atha` dan Al Hasan. Al Hasan berkata, "Dimasukkan ke dalam keranjang kemudian dilemparkan ke laut."

Asy-Syafi'i berkata, "Diikat di antara dua papan agar terbawa ke tepi (laut). Bila ditemukan oleh suatu kaum maka mungkin, mereka akan menguburkannya. Namun bila melemparkannya ke laut, maka tidak berdosa." Pendapat pertama lebih utama, karena dengan begitu jenazah tertutup, sebagaimana maksud dari penguburan.

Adapun membiarkannya di antara dua papan, bisa merubah kondisinya dan menghancurkannya, bahkan mungkin ketika sampai di tepi sudah kacau dan tak lagi berpakaian, atau bisa juga sampai kepada kaum yang musyrik. Jadi, yang kami sebutkan adalah lebih

---

[148] HR. Al Hakim (2/379) dan tidak mengomentarinya, disusul oleh komentar Adz-Dzahabi, "Ia tidak membicarakannya. Ini adalah khabar yang meragukan karena Ali bin Yazid riwayatnya ditinggalkan.". Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/409), Ahmad (5/254), dan Al Haitsami di dalam *Al Majma'* (3/43) dan ia berkata, "Diriwayatkan oleh Ahmad, dan isnadnya *dha'if.*"

* HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/56).

utama.

366. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Kuburan wanita ditutup dengan kain (ketika jenazahnya dimasukkan ke dalam kuburan)."

Tentang dianjurkannya hal ini, kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat di kalangan ahli ilmu. Diriwayatkan dari Ibnu Sirin, bahwa Umar menutupi kuburan wanita.

Diriwayatkan dari Ali, bahwa ia melewati orang-orang yang telah menguburkan mayit, dan ia melihat mereka menutupkan kain di atas kuburannya, maka Ali menariknya dan berkata, "Sesungguhnya hal ini dilakukan pada (kuburan) wanita."[149]

Anas bin Malik menyaksikan penguburan Abu Zaid Al Anshari, lalu kuburannya ditutup dengan kain, maka Abdullah bin Anas berkata, "Angkatlah kain itu, sesungguhnya yang ditutup itu adalah (kuburan) wanita." Saat itu Anas hadir di dekat kuburan dan ia tidak mengingkarinya."

Demikian ini karena tubuh wanita adalah aurat dan tidak terjamin bila ada yang keluar darinya sehingga terlihat oleh yang hadir. Bila mayitnya laki-laki maka dimakruhkan menutupi kuburannya berdasarkan yang telah kami kemukakan. Abdullah bin Yazid memakruhkannya, sementara ulama madzhab Hanafi dan Abu Tsaur tidak memakruhkannya. Pendapat pertama lebih mengena, karena perbuatan Ali RA dan Anas menunjukkan kemakruhannya, dan karena membiarkannya tanpa tutup lebih jauh dari menyerupai kuburan wanita, di samping hal ini merupakan langkah mengikuti sikap para sahabat Rasulullah SAW.

367. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jenazahnya (jenazah wanita) dimasukkan oleh mahramnya, dan bila tidak ada maka oleh sesama wanita, dan bila tidak ada juga maka oleh laki-laki tua."

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ahli ilmu, bahwa orang yang paling berhak memasukkan jenazah wanita adalah

---

[149] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/54), dan ia berkata, "Ini setara dengan terputus karena tidak diketahuinya orang yang dari Kufah itu."

mahramnya, yaitu orang yang halal melihatnya semasa hidupnya dan boleh bepergian (safar) bersamanya.

Al Khalal meriwayatkan dengan isnad dari Umar RA, bahwa ia berdiri di dekat mimbar Rasulullah SAW ketika Zainab bin Jahsy meninggal, lalu berkata, "Ketahuilah, sesungguhnya aku diutus kepada para wanita untuk mencari siapa yang akan memasukkannya ke dalam kuburannya." Mereka lalu mengirim orang yang dibolehkan masuk ke tempatnya semasa hidupnya, lalu aku memandang bahwa mereka (kaum wanita itu) benar."[150]

Ketika istri Umar meninggal, ia berkata kepada keluarganya, "Kalian lebih berhak terhadapnya."[151] Karena mahramnya adalah orang yang paling berhak terhadap perwaliannya semasa hidup, maka begitu pula ketika meninggal. Konteks perkataan Ahmad mengindikasikan bahwa kerabat lebih didahulukan daripada suami.

Al Khalal berkata, "Telah mantap riwayat dari Abdu Abdillah, bahwa bila para wali ada dan suami juga ada, maka para wali lebih disukai (berhak). Bila tidak ada wali maka suami lebih berhak daripada orang lain."

Hal tersebut berdasarkan khabar dari Umar, yang tadi kami kemukakan, karena status suami telah hilang dengan kematian tersebut, sedangkan kerabat masih berlaku.

Al Qadhi berkata, "Suami lebih berhak daripada walinya, karena Abu Bakar memasukkan jenazah istrinya ke dalam kuburannya, bukan oleh kerabat istrinya. Juga karena suami lebih berhak memandikannya daripada mereka, maka ia pun lebih berhak untuk memasukkannya ke dalam kuburannya."

Manapun yang lebih dulu (suami atau wali), maka yang lainnya adalah setelahnya. Jika kedua (suami atau wali) tidak ada, maka —di dalam riwayat Ahmad disebutkan bahwa dia lebih suka bila mayit wanita— dimasukkan (ke dalam kuburannya) oleh sesama wanita, karena mereka dibolehkan melihat kepadanya, dan mereka lebih berhak untuk memandikannya."

Oleh karena itu, kerabat dekat di antara mereka (kaum wanita) lebih didahulukan, sebagaimana pada hak laki-laki.

---

[150] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/53).

[151] Telah dikemukakan pada masalah nomor 357.

Diriwayatkan juga darinya bahwa wanita tidak bisa memasukkan mayit ke dalam kuburan dan tidak pula menguburkan. Pendapat ini lebih benar dan lebih baik, karena ketika putri Nabi SAW meninggal, beliau menyuruh Abu Thalhah untuk turun ke dalam kuburannya.

Diriwayatkan juga bahwa Nabi SAW bersabda, "*Siapa di antara kalian yang tidak menggauli (istrinya) tadi malam?*" Abu Thalhah menyahut, "Aku." Nabi SAW lalu menyuruhnya, dan ia pun turun ke dalam kuburan, kemudian memasukkan jenazah itu ke dalam kuburan.[152] (HR. Al Bukhari).

Diriwayatkan bahwa Nabi SAW melihat kaum wanita menghadiri jenazah, lalu beliau bertanya, "*Apakah kalian akan mengusungnya?*" Mereka menjawab, "Tidak.' Beliau bertanya lagi, "*Apakah kalian akan menunjukkan [jalan] bagi orang yang akan ditunjukkan?*" Mereka menjawab, "Tidak." Beliau pun bersabda, "*Kalau begitu, kembalilah kalian, agar tidak mendapat dosa walaupun tidak mendapat pahala.*"[153] (HR. Ibnu Majah).

Ini mengindikasikan pertanyaan yang mengingkari, sehingga menunjukkan bahwa hal itu tidak disyariatkan bagi mereka (kaum wanita). Bagaimana bisa hal itu disyariatkan bagi mereka, padahal Rasulullah SAW sendiri telah melarang mereka mengantar jenazah? Seandainya itu disyariatkan, tentu pernah dilakukan pada masa Nabi SAW atau para khalifahnya, dan tentu itu telah dinukil dari para imam. Juga karena jenazah dihadiri oleh kaum laki-laki.

Sementara itu, turunnya kaum wanita ke dalam kuburan di tengah-tengah kaum laki-laki, menunjukkan telah dieksposnya mereka, di samping mereka juga tidak mampu untuk menguburkan, mengusung, dan membaliknya. Oleh karena itu, tidak disyariatkan hal itu bagi kaum wanita. Namun bila tidak ada mahramnya, maka yang dianjurkan adalah para laki-laki tua, karena mereka lebih sedikit syahwatnya dan lebih jauh dari fitnah.

Begitu pula orang-orang mulia dan ahli agama, karena Nabi SAW telah memerintahkan Abu Thalhah, tanpa disertai yang lain.

Pasal: Orang yang paling berhak menguburkan laki-laki

---

[152] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/100, 101), dan Ahmad (126).
[153] Telah dikemukakan pada nomor 94.

adalah orang yang paling berhak mengimami shalatnya di antara para kerabatnya, karena yang dimaksud adalah memohonkan kebaikan bagi si mayit dan berbelas kasih terhadapnya.

Ali RA berkata, "Mayit laki-laki ditangani oleh keluarganya."

Ketika Nabi SAW meninggal, Al Abbas, Ali, dan Usamah membuatkan liang lahad.[154] (HR. Abu Daud).

Tidak ada ketentuan tentang jumlah orang yang masuk ke dalam kuburan. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad. Oleh karena itu, jumlahnya adalah sesuai dengan kondisi mayit dan sesuai kebutuhan selama hal itu dipandang lebih memudahkan.

Al Qadhi berkata, "Dianjurkan jumlahnya ganjil, karena lahad Nabi SAW digalikan oleh tiga orang." Mungkin ini karena kebetulan atau karena dibutuhkan demikian.

Abu Daud meriwayatkan dari Abu Murahhab, bahwa Abdurrahman bin Auf turun ke dalam kuburan Nabi SAW, ia berkata, "Rasanya aku melihat mereka empat orang."[155] Bila orang yang menangani itu ahli fikih, maka itu baik, karena untuk hal ini diperlukan pengetahuan tentang apa yang harus diperbuat di dalam kuburan.

368. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Kain kafan tidak dirobek di dalam kuburan, akan tetapi tali pengikatnya dibuka."

Merobek kain kafan tidak dibolehkan, karena itu merupakan tindakan pengrusakan yang tidak diperlukan dan tidak ada tuntunannya dalam syariat. Nabi SAW bersabda,

إِذَا كَفَّنَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيُحَسِّنْ كَفَنَهُ

"*Apabila seseorang di antara kalia mengafani saudaranya, maka hendaklah membaguskan pengafanannya.*"[156] (HR. Muslim).

---

[154] HR. Abu Daud (3/3209). Al Albani berkata. "*Shahih.*"

[155] HR. Abu Daud (3.3210), Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (3/6455), dan Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/53). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[156] HR. Muslim (2/651), Abu Daud (3/3148), An-Nasa'i (4/33), Ibnu Majah (1/1474), At-Tirmidzi (3/995) dengan lafazh: "*Apabila seseorang di antara kalian mengurusi saudaranya, maka hendaklah membaguskan pengafanannya.*", dan Ahmad (3/295).

Merobeknya berarti merusaknya dan menghilangkan kebagusannya. Adapun membuka tali pengikat pada kepala dan kakinya, maka hal ini dianjurkan, karena maksud pengikatan itu adalah menjaganya agar tidak terurai, namun setelah diletakkan di dalam kubur, kekhawatiran akan terurai sudah tidak ada.

Diriwayatkan bahwa setelah jenazah Nua'im bin Mas'ud Al Asyja'i dimasukkan ke dalam kuburan, beliau SAW melepaskan tali-tali pada mulutnya.[157]

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud dan Samuran bin Jundub, bahwa mereka juga melakukan hal seperti itu.

369. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak boleh memasukkan ubin, kayu, atau lainnya yang disentuh api ke dalam kuburan."

Telah kami kemukakan, bahwa bata dan bambu dianjurkan, dan Ahmad memakruhkan kayu.

Ibrahim An-Nakha'i berkata, "Mereka menganjurkan bata dan memakruhkan kayu."

Tidak dianjurkan menguburkan dengan peti*, karena tidak ada nukilannya dari Nabi SAW dan para sahabatnya, disamping hal ini menyerupai para pengejar keduniaan. Tanah lebih bisa mengeringkan tubuhnya, sementara ubin dimakruhkan, karena hal ini termasuk bahan bangunan megah, juga hal lainnya yang disentuh api sebagai harapan agar ia tidak disentuh oleh api neraka.

Pasal: Setelah menyelesaikan penguburan pada liang lahad, barulah tanah diurukkan dan kuburan ditinggikan sedikit sekitar satu jengkal agar dapat diketahui bahwa itu adalah kuburan, sehingga diharapkan orang yang mengetahuinya akan memohonkan rahmat bagi yang berada di dalam kuburan itu.

As-Saji meriwayatkan dari Jabir, bahwa kuburan Nabi SAW ditinggikan dari permukaan tanah sekitar satu jengkal.[158]

---

[157] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/407), dan ia berkata, "Aku kira itu dari perkataan Ad-Dauri yang diriwayatkan oleh Abu Daud di dalam *Al Marasil*."

* Saya katakan: Sekarang itu merupakan perbuatan orang syirik dari golongan Nasrani dan yang lain, yang bertentangan dengan Sunnah, dan Nabi SAW telah melarang kita menyerupai mereka.

[158] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/410).

Al Qasim bin Muhammad menuturkan, "Aku katakan kepada Aisyah, 'Wahai Ibu, tunjukkanlah untukku kuburan Rasulullah SAW dan kedua sahabatnya.' Aisyah pun menunjukkan untukku ketiga kuburan yang tidak ditinggikan dan tidak pula diratakan, sementara di atasnya ada batu-batu kerikil merah.[159] (HR. Abu Daud).

Tidak dianjurkan meninggikan melebihi tanah galiannya sendiri. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad.

Ahmad meriwayatkan dengan isnad dari Uqbah bin Amir, ia berkata, "Tidak memasukkan tanah ke dalam kuburan melebihi tanah yang dikeluarkan darinya ketika digali."

Al Khalal meriwayatkan dengan isnad dari Jabir, ia berkata, "Rasulullah SAW melarang melebihkan (tanah urukan) dari (tanah yang digali) ketika digali."[160]

Tidak dianjurkan meninggikan kuburan kecuali sedikit, berdasarkan sabda Nabi SAW kepada Ali RA,

لاَ تَدَعْ تِمْثَالاً إِلاَّ طَمَسْتَهُ، وَلاَ قَبْرًا مُشْرِفًا إِلاَّ سَوَّيْتَهُ.

"*Janganlah engkau membiarkan berhala kecuali engkau menghancurkannya, dan tidak pula kuburan yang ditinggikan kecuali engkau meratakannya.*"[161] (HR. Muslim dan yang lain).

Al Musyarraf adalah yang terlalu ditinggikan, berdasarkan dalil ucapan Al Qashim tentang kuburan Nabi SAW dan kedua sahabatnya, "Yang tidak ditinggikan dan tidak pula diratakan."

Dianjurkan untuk menyiramkan air ke kuburan agar tanahnya saling melekat (menyatu). Abu Rafi' berkata,

سَلَّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَعْدًا وَرَشَّ عَلَى قَبْرِهِ مَاءً

"Rasulullah SAW memasukkan (menguburkan) Sa'd, lalu beliau menyiramkan air ke kuburannya."[162] (HR. Ibnu Majah)

Diriwayatkan dari Jabir bahwa kuburan Rasulullah SAW

---

[159] HR. Abu Daud (3/3220). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

[160] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/410) dan ia berkata, "Aban perawi yang *dha'if.*"

[161] HR. Muslim (2/666), Abu Daud (3/3218), An-Nasa'i (4/88, 89), At-Tirmidzi (3/1049), dan Ahmad (1/129).

[162] HR. Ibnu Majah (1/1551). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

disiram air.[163] Keduanya diriwayatkan oleh Al Khalal.

Pasal: Tidak apa-apa menandai kuburan dengan batu atau kayu.

Ahmad berkata, "Tidak apa-apa menandai kuburan dengan sesuatu yang dapat dikenali. Nabi SAW menandai kuburan Utsman bin Mazh'un."

Abu Daud meriwayatkan dengan isnad dari Al Muththallib, ia menuturkan, "Ketika Utsman bin Mazh'un meninggal, jenazahnya dikeluarkan lalu dikuburkan. Kemudian Nabi SAW menyuruh seorang laki-laki mengambil batu, namun orang itu tidak mampu mengangkatnya, maka Rasulullah SAW berdiri kemudian merentangkan kedua lengannya, lalu membawanya kemudian meletakkannya pada bagian kepala (kuburan), seraya berkata, '*Aku menandai kuburan saudaraku dengan ini, dan aku kuburkan di dekatnya orang-orang yang meninggal dari keluarganya*'."[164] (HR. Ibnu Majah yang bersumber dari Nabi SAW, dari riwayat Anas).

Pasal: Meninggikan (menggundukkan) kuburan lebih utama daripada meratakannya. Demikian pendapat Malik, Abu Hanifah, dan Ats-Tsauri, sementara Asy-Syafi'i mengatakan bahwa meratakan lebih utama, ia berkata, "Telah sampai kepada kami, bahwa Rasulullah SAW meratakan kuburan anaknya, Ibrahim."[165] Diriwayatkan dari Al Qasim, ia berkata, "Aku melihat kuburan Nabi SAW, Abu Bakar, dan Umar diratakan."

Menurut kami: Dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Sufyan At-Tamar, ia berkata,

رَأَيْتُ قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسَنَّمًا.

"Aku melihat kuburan Nabi SAW ditinggikan (digundukkan)." (HR. Al Bukhari dengan isnadnya).[166]

Diriwayatkan juga seperti itu dari Al Hasan. Juga karena meratakannya menyerupai bangunan-bangunan penduduk bumi, dan

---

[163] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunnah* (3/411).

[164] HR. Abu Daud (3/326). Al Albani berkata, "*Hasan*."

[165] HR. Asy-Syafi'i di dalam *Al Umm* (1/273) pada bab: Perbedaan Pendapat tentang Memasukkan Mayit ke Dalam Kubur dari kitab jenazah.

[166] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/128).

ini lebih menyerupai simbol para ahli bid'ah, maka hal ini dimakruhkan.

Lain dari itu, hadits kami lebih kuat dan lebih *shahih* daripada hadits mereka, sehingga mengamalkannya lebih utama.

Pasal: Ahmad ditanya tentang berdiri di dekat kuburan setelah mendoakan mayit? Ia menjawab, "Tidak apa-apa. Ali dan Al Ahnaf bin Qais pernah melakukannya."

Abu Daud meriwayatkan dengan isnad dari Utsman, ia berkata, "Nabi SAW, apabila seseorang telah dikuburkan, maka beliau berdiri di dekatnya lalu berkata, '*Mohonkanlah ampunan untuk saudara kalian dan mohonkanlah keteguhan baginya, karena sesungguhnya ia sekarang sedang ditanya*'."[167]

Al Khalal meriwayatkan dengan isnadnya, juga Muslim dan Al Bukhari dari (As-Sari), ia menuturkan, "Ketika Amru bin Al Ash hampir meninggal, ia berkata, 'Duduklah kalian di dekat kuburanku selama waktu yang cukup untuk menyembelih unta dan dibagikan, karena sesungguhnya aku membutuhkan kalian'."[168]

Pasal: Tentang mentalqin setelah dikuburkan.

Kami tidak menemukan riwayat tentang hal itu dari Ahmad, dan kami tidak mengetahui ada pendapat begitu dari para imam selain yang diriwayatkan oleh Al Atsram, ia berkata, "Aku katakan kepada Abu Abdillah, 'Itulah yang mereka lakukan setelah dikuburkannya mayit, yaitu tetap berdiri dan mengucapkan, 'Wahai fulan bin fulan. Engkau tidak meninggalkan syahadat, *laa ilaaha illallah*.' Ia menjawab, 'Aku tidak pernah melihat seorang pun melakukan ini selain penduduk Syam, yaitu ketika Abu Al Mughirah meninggal, seseorang datang kemudian mengucapkan itu'."

Ia juga berkata, "Abu Al Mughirah meriwayatkan tentang ini dari Abu Bakar bin Abu Maryam, dari para gurunya, bahwa mereka melakukannya.

Ibnu Ayasy juga meriwayatkannya, kemudian diantaranya ia berkata, 'Hal itu untuk lebih meneguhkan dari adzab kubur'."[169]

---

[167] Telah dikemukakan pada nomor 80.

[168] HR. Muslim (1/112, 113) dan Ahmad (4/199).

[169] Saya katakan: Asalnya tentang ini, bahwa siksa kubur memang ada, berdasarkan hadits Nabi SAW yang mengatakan bahwa beliau memohon perlindungan dari siksa kubur. HR. Al Bukhari (3 1372, 1376, *Fath*), dan An-Nasa'i

Al Qadhi dan Abu Al Khaththab berkata, "Hal itu dianjurkan."

Keduanya meriwayatkan tentang ini dari Abu Umamah Al Bahili, bahwa Nabi SAW bersabda, "*Apabila seseorang di antara kalian meninggal, lalu kalian telah meratakan tanahnya, maka hendaklah seseorang di antara kalian berdiri di dekat kepala kuburannya, kemudian ucapkanlah, 'Wahai fulan, wahai fulan', karena sesungguhnya ia dapat mendengar tapi tidak dapat menjawab. Kemudian hendaklah ia mengucapkan, 'Wahai fulan bin fulanah', untuk kedua kalinya, lalu duduk, kemudian mengucapkan, 'Wahai fulan bin fulanah'. Sesungguhnya saat itu ia berkata, 'Bimbinglah aku, semoga Allah merahmatimu', hanya saja kalian tidak dapat mendengar. Lalu ucapkanlah, 'Ingatlah ketika engkau keluar dari dunia, yaitu syahadat laa ilaaha illallaah wa anna muhammadan 'abduhu wa rasuuluh, dan bahwa engkau rela Allah sebagai Tuhanmu, Islam sebagai agamamu, Muhammad SAW sebagai nabimu dan Al Qur'an sebagai tuntunanmu'. Sesungguhnya Munkar dan Nakir saling menahan seraya berkata, 'Pergilah, apa yang membiarkan kita tetap di sini, karena ia telah ditalqin dengan hujjahnya.' Itu karena Allah Ta'ala adalah hujjahnya dari jangkauan keduanya.*"

Lalu seorang laki-laki berkata, "Wahai Rasulullah, bagaimana kalau tidak mengetahui nama ibunya?" Beliau menjawab, "*Dinasabkan kepada Hawwa.*"[170] (HR. Ibnu Syahin di dalam kitab *Dzikr Al Maut* dengan isnadnya).

Pasal: Ahmad pernah ditanya tentang menggundukkan kuburan, ia pun menjawab, "Aku harap hal itu tidak apa-apa."

Al Hasan dan Asy-Syafi'i memberikan rukhshah tentang ini.

Ahmad meriwayatkan dengan isnad, dari Nafi', dari Ibnu Umar: Bahwa ia mencari-cari kuburan Ashim bin Umar. Nafi' menuturkan, "Anaknya meninggal ketika ia sedang tidak ada, lalu ia datang dan menanyakannya kepada kami, maka kami pun

---

(4/103, 104).

[170] Disebutkan oleh Al Haitsami di dalam *Al Majma'* (2/324) dan (3/45) dari hadits Sa'id bin Abdullah Al Audi, ia berkata, "Aku menyaksikan Abu Umamah Al Bahili ketika hampir meninggal ..." lalu dikemukakan. Al Haitsami berkata, "Diriwayatkan oleh Ath-Thabarani di dalam *Al Kabir*. Di dalam sanadnya terdapat beberapa perawi yang tidak aku kenal."

menunjukkannya. Ia lalu mencari-cari kuburannya dan menyuruh memperbaikinya."

Diriwayatkan dari Al Hasan, dari Abdullah bin Mas'ud, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, '*Mayit masih mendengar adzan selama kuburannya belum digundukkan.*' Atau beliau berkata, '*Selama kuburannya belum digundukkan*'."[171]

Pasal: Dimakruhkan membuat bangunan di atas kuburan, menemboknya, atau membuat tulisan padanya, berdasarkan hadits yang diriwayatkan Muslim di dalam kitab *Shahih*nya:

نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُجَصَّصَ الْقَبْرُ وَأَنْ يُبْنَى عَلَيْهِ وَأَنْ يُقْعَدَ عَلَيْهِ. —زَادَ التِّرْمِذِيُّ—وَأَنْ يُكْتَبَ عَلَيْهِ.

"Rasulullah SAW telah melarang penembokkan kuburan, membuat bangunan di atasnya, dan duduk di atasnya —At-Tirmidzi menambahkan:— dan membuat tulisan padanya."[172] At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan shahih.*"

Karena hal ini merupakan hiasan dunia, maka tidak diperlukan oleh mayit. Hadits ini menunjukkan adanya rukhshah untuk menggundukkan kuburan, sedangkan menemboknya secara khusus telah dilarang. Umar bin Abdul Aziz melarang membuat bangunan ubin pada kuburan dan mewasiatkannya.

Al Aswad bin Yazid berwasiat, "Janganlah kalian membuat ubin pada kuburanku."

Ibrahim berkata, "Mereka memakruhkan ubin (penembokan) pada kuburan mereka.

Ahmad memakruhkan membuatkan atap di atas kuburan.

Abu Hurairah berwasiat ketika hampir meninggal, agar mereka tidak mendirikan atap di atas kuburannya."

Pasal: Dimakruhkan duduk di atas kuburan, bertelekan di atasnya, bersandar padanya, berjalan di atasnya, atau buang air besar di antara kuburan-kuburan. Hal ini berdasarkan hadits Jabir

---

[171] HR. Ad-Dailami di dalam *Musnad Al Firdaus* (5/7726), Disebutkan oleh Ibnu Al Jauzi di dalam *Al Maudhu'at* (3/238).

[172] HR. Muslim (2/667), Abu Daud (3/3225), At-Tirmidzi (3/1052), Ibnu Majah (1/1562), An-Nasa'i (3/87), dan Ahmad (3/295).

terdahulu. Disebutkan juga dalam hadits Abu Martsad Al Ghanawi:

لاَ تَجْلِسُوا عَلَى الْقُبُورِ وَلاَ تُصَلُّوا إِلَيْهَا.

"Janganlah kalian duduk di atas kuburan dan jangan shalat ke arahnya."[173] (Hadits *shahih*).

Diceritakan kepada Ahmad, bahwa Malik menerima hadits Nabi SAW yang menyebutkan bahwa beliau melarang duduk di atas kuburan -untuk buang hajat-, Ahmad pun berkata, "Itu bukan apa-apa." Ahmad tidak sependapat dengan Malik.

Al Khalal meriwayatkan dengan isnad, dari Uqbah bin Amir, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

لأَنْ أَطَأَ عَلَى جَمْرَةٍ أَوْ سَيْفٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَطَأَ عَلَى قَبْرِ مُسْلِمٍ. وَلاَ أُبَالِي أَوْسَطَ الْقُبُورِ قَضَيْتُ حَاجَتِي، أَوْ وَسْطَ السُّوقِ.

'Aku melangkah di atas bara api atau pedang, lebih aku sukai daripada melangkah di atas kuburan seorang muslim. Aku tidak membenarkan apakah di tengah kuburan aku buang hajat atau di tengah pasar'."[*] (HR. Ibnu Majah).

Pasal: Tidak boleh menempatkan lampu di atas kuburan.

Ini berdasarkan sabda Nabi SAW,

لَعَنَ اللهُ زَوَارَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُتَّخِذَاتِ عَلَيْهِنَّ الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ.

"Allah melaknat para wanita peziarah kubur dan orang-orang yang membangun masjid serta menempatkan lampu-lampu di atas (kuburan)."[174] (HR. Abu Daud)

Sementara itu An-Nasa'i meriwayatkan dengan lafazh,

---

[173] HR. Muslim (2/668), Abu Daud (3/3229), At-Tirmidzi (3/1050), Ibnu Majah (1/1562), An-Nasa'i (2/67), dan Ahmad (4/135).

[*] HR. Ibnu Majah (1/1567). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[174] HR. Abu Daud (3/3236), An-Nasa'i (1/287), Al Baihaqi (4/78), Abu Daud Ath-Thayalisi (1/171), Ahmad (1/229, 287, 324, 337), Ath-Thabarani di dalam *Al Kabir* (3/174), Al Hakim (1/374), dan At-Tirmidzi (2/320). Al Albani berkata, "Isnadnya *dha'if* karena ada Abu Shalih Badzan." (*Al Irwa'*, 761). Namun hadits ini *shahih* tanpa lafazh "*dan lampu*", yaitu yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah (1/1576), At-Tirmidzi (3/1056) dari hadits Abu Hurairah. Al Albani berkata, "*Shahih.*"

"Rasulullah SAW melaknat".

Seandainya dibolehkan, tentu Nabi SAW tidak akan melaknat orang yang melakukannya. Lain dari itu, tindakan ini berarti menyia-nyiakan harta tanpa manfaat dan berlebih-lebihan dalam menghormati kuburan sehingga menyerupai pengagungan terhadap berhala. Juga tidak boleh membangun masjid di atas kuburan berdasarkan hadits tadi, karena Nabi SAW bersabda, "*Allah melaknat kaum Yahudi karena mereka menjadikan kuburan-kuburan para nabi mereka sebagai masjid-masjid.*" Beliau memperingatkan agar umatnya tidak melakukan perbuatan kaum Yahudi tersebut (HR. *Muttafaq 'Alaih*).[175]

Aisyah berkata, "Tidak ditonjolkannya kuburan Rasulullah SAW adalah agar tidak dibangun masjid di atasnya."[176]

Mengkhususkan shalat di dekat kuburan menyerupai pengagungan terhadap berhala, yaitu dengan bersujud pada kuburan dan mendekatkan diri kepadanya (penghuninya). Kami telah meriwayatkan bahwa pangkal penyembahan terhadap berhala adalah mengagungkan orang-orang yang telah mati, yaitu dengan membuat gambar-gambar mereka, lalu menyentuhnya, kemudian shalat ke arahnya.

Pasal: Menguburkan di kuburan kaum muslim lebih disukai oleh Abu Abdillah daripada menguburkan di dalam rumah, karena hal ini lebih sedikit mudharatnya terhadap orang-orang yang masih hidup dan para ahli warisnya. Hal itu juga lebih menyerupai tempat tinggal terakhir, lebih banyak mengundang doa dan permohonan rahmat baginya. Para sahabat dan tabi'in serta generasi setelah mereka menguburkan di gurun-gurun. Bila ada yang berkata, "Nabi SAW dan dua sahabatnya dikuburkan di dalam rumah?" Kami jawab, "Hal itu dilakukan agar tidak dijadikan masjid."[177] (HR. Al Bukhari).

Juga karena Nabi SAW menguburkan para sahabatnya di kuburan Al Baqi'. Perbuatan beliau lebih utama daripada perbuatan orang lain. Adapun para sahabat beliau, mereka memandang perlu mengkhususkan penguburan beliau seperti itu, karena telah diriwayatkan,

---

[175] Telah dikemukakan pada masalah nomor 223 (nomor 21).

[176] HR. Al Bukhari (3/1130/*Fath*), dan Muslim (1/masjid/19/376).

[177] Telah dikemukakan pada masalah nomor 223 (nomor 20).

يُدْفَنُ الأَنْبِيَاءُ حَيْثُ يَمُوتُونَ.

"*Para nabi dikuburkan di tempat mereka meninggal.*"[178]

Hal ini pun sebagai langkah preventif untuk mencegah munculnya hal-hal yang tidak diinginkan (bahaya syirik), dan untuk membedakannya dari yang lain.

Pasal: Dianjurkan menguburkan di kuburan yang terdapat banyak orang-orang shalih dan para syuhada agar memperoleh keberkahan mereka. Begitu pula di tempat-tempat yang mulia.

Al Bukhari dan Muslim telah meriwayatkan dengan isnad mereka, bahwa Musa AS, ketika hampir meninggal, memohon kepada Allah agar didekatkan dengan tanah suci sekitar sejauh lemparan batu. Nabi SAW bersabda, "*Seandainya aku di sana, aku tentu akan menunjukkan kepada kalian kuburannya di dekat bukit pasir merah.*"[179]

Pasal: Mengumpulkan kerabat (yang meninggal) di suatu kuburan adalah baik, berdasarkan sabda Nabi SAW (ketika menguburkan Utsman bin Mazh'un), "*Aku kuburkan di dekatnya orang-orang yang meninggal dari keluarganya.*"[180] Juga karena hal ini lebih memudahkan untuk menziarahi kuburan mereka dan akan mengundang banyak permohonan rahmat untuk mereka. Dianjurkan untuk mengedepankan ayah, kemudian yang berikutnya dari segi umur dan keutamaan bila memungkinkan.

Pasal: Penguburan orang yang mati syahid dianjurkan di tempat gugurnya.

Ahmad berkata, "Adapun orang-orang yang gugur, maka sesuai dengan hadits Jabir, bahwa Nabi SAW bersabda,

ادْفِنُوا الْقَتْلَى فِي مَصَارِعِهِمْ.

---

[178] HR. At-Tirmidzi (3/1018) dengan lafazh, "*Tidaklah Allah mematikan seorang nabi kecuali di tempat yang ia harus dikuburkan di situ.*"; Ibnu Majah (1/1628), Malik di dalam *Al Muwaththa'* (1/231) dengan lafazh: "*Tidak seorang nabi pun yang dikubur kecuali di tempat ia meninggal.*" Sedangkan lafazh Ibnu Majah, "*Tidak seorang nabi yang meninggal kecuali dikuburkan di tempat ia meninggal.*" Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

[179] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/113), Muslim (4/1842, 1843), dan Ahmad (2/269) dan (4/118).

[180] Telah dikemukakan pada nomor 164.

'Kuburkanlah orang-orang yang gugur di tempat gugurnya mereka'."[181]

Ibnu Majah meriwayatkan bahwa Rasulullah SAW memerintahkan agar para korban perang Uhud dikembalikan ke tempat gugurnya mereka."[182] Adapun yang lain, maka tidak boleh memindahkan mayit dari negerinya ke negeri lain, kecuali untuk tujuan yang benar. Demikian pendapat Al Auza'i dan Ibnu Al Mundzir.

Abdullah bin Abu Mulaikah berkata, "Abdurrahman bin Abu Bakar meninggal di Habasyah, lalu (jenazahnya) dibawa ke Makkah, lalu dikubur di sana. Ketika Aisyah datang (ke Makkah), ia mendatangi kuburannya, lalu berkata, 'Demi Allah, seandainya aku menghadiri (kematianmu), tentu engkau akan dikuburkan di tempat meninggalmu. Seandainya aku menyaksikanmu, tentu aku tidak akan menziarahimu'."

Juga karena hal tersebut lebih ringan biayanya dan lebih terpelihara dari terjadinya perubahan (pada jasadnya).[*] Adapun bila ada tujuan yang benar, maka tidak apa-apa dipindahkan.

Ahmad berkata, "Aku tidak mengetahui ada keburukan bila seseorang meninggal dinegerinya kemudian dipindahkan ke negeri lain."

Ketika Az-Zuhri ditanya tentang hal tersebut, ia menjawab, "Sa'd bin Abu Waqqash dan Sa'id bin Zaid dipindahkan dari Aqiq ke Madinah."

Ibnu Uyainah berkata, "Ibnu Umar meninggal di sini, lalu ia berwasiat agar tidak dikuburkan di sini, tapi agar dikuburkan di Saraf."[**]

Pasal: Jika ada dua ahli waris yang berselisih, yang salah satunya berkata, "Dikuburkan di kuburan umum," sementara yang satu lagi berkata, "Dikuburkan di tanah miliknya," maka mayit itu

---

[181] HR. Abu Daud (3/3165), Ibnu Majah (1/ح 1516), An-Nasa'i (4/79), dan Ahmad (3/308). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[182] Lihat takhrij hadits yang lalu.

[*] HR. At-Tirmidzi (3/1055), Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/57), dan Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (3/6535). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

[**] Saraf adalah nama suatu tempat yang berjarak enam mil dari Makkah (*Mu'jam Al Buladan*, 3/77).

dikuburkan di kuburan umum, karena tidak ada biayanya, dan lebih sedikit mudharatnya terhadap para ahli waris. Jika keduanya berselisih tentang kafannya, maka yang didahulukan adalah yang berkata, "Kita kafani dengan kafan yang diambilkan dari hartanya," karena mudharatnya terhadap para ahli waris berkaitan dengan biaya, sedangkan pengafanannya yang diambilkan dari hartanya hanya sedikit mudharatnya.

Ahmad ditanya tentang seseorang yang berwasiat agar dikuburkan di rumahnya, ia menjawab, "Dikuburkan di kuburan kaum muslim. Bila dikuburkan di rumahnya maka akan menimbulkan mudharat terhadap para ahli warisnya."

Ia juga berkata, "Tidak apa-apa seseorang membeli lokasi untuk kuburannya dan berwasiat agar dikuburkan di sana. Hal ini dilakukan oleh Utsman bin Affan, Aisyah dan Umar bin Abdul Aziz RA."

Pasal: Jika ada dua orang yang berselisih tentang penguburan di kuburan umum, maka didahulukan yang lebih dulu, sebagaimana halnya bila keduanya berselisih tentang tempat, di pasar atau di masjid, bila berbarengan maka diundi.

Pasal: Bila mayit sudah hancur dan menjadi tulang belulang, maka kuburannya boleh dibongkar lalu dikuburkan mayit lainnya di situ. Bila masih diragukan (tentang kemungkinan sudah hancur atau belumnya) maka merujuk kepada ahlinya. Bila menggali untuk kuburan lalu didapati tulang belulang, maka diuruk lagi kemudian digalikan di lokasi lain. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad. Ia berdalih, bahwa mematahkan tulang mayit sama seperti mematahkan tulang orang yang masih hidup.

Ketika Ahmad ditanya tentang mayit yang dikeluarkan dari kuburannya dan dipindahkan ke tempat lain, ia menjawab, "(Boleh) bila memang ada hal yang dikhawatirkan. Thalhah dan Aisyah pun dipindahkan."

Ia ditanya tentang orang-orang yang dikuburkan di kebun atau lokasi-lokasi yang buruk (kotor), maka ia menjawab, "Mu'adz membongkar kuburan istrinya, yang dikafani dengan buruk. Mu'adz kemudian mengafaninya kembali." Abu Abdillah menganggap tidak

apa-apa memindahkan mayit yang telah di kubur.

370. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Orang yang ketinggalan menshalatkannya, maka ia menshalatkannya di kuburan."

Penjelasan: Orang yang ketinggalan menshalatkan jenazah, maka ia boleh menshalatkannya selama belum dikuburkan. Bila telah dikuburkan maka ia boleh menshalatkannya di kuburannya selama belum berlalu satu bulan. Demikian pendapat mayoritas ahli ilmu dari kalangan sahabat Nabi SAW dan yang lain. Pendapat ini diriwayatkan dari Abu Musa, Ibnu Umar, dan Aisyah RA. Begitu pula pendapat Al Auza'i dan Asy-Syafi'i.

Sementara itu, An-Nakha'i, Ats-Tsauri, Malik, dan Abu Hanifah berkata, "Tidak mengulang shalat mayit kecuali bagi walinya bila (saat penshalatan) ia sedang tidak ada. Tidak boleh shalat di kuburan kecuali (dengan ketentuan) seperti itu. Seandainya boleh (tidak seperti itu), tentu kuburan Nabi SAW dishalatkan oleh semua orang dari semua masa."

Menurut kami: dalilnya adalah riwayat yang menyebutkan, bahwa ada seorang laki-laki dikhabarkan telah meninggal kepada Nabi SAW, maka beliau bertanya, "Tunjukkan kuburannya kepadaku." Beliau lalu mendatangi kuburannya kemudian menshalatkannya.[183] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa ia berjalan bersama Nabi SAW melewati sebuah kuburan yang tersendiri, beliau lalu mengimami dan mereka shalat di belakangnya.[184]

Ahmad *rahimahullah* berkata, "Orang yang ragu tentang menshalatkan mayit di kuburan, maka dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan dari Nabi SAW melalui enam jalur yang semuanya bagus. Juga karena ia termasuk orang yang berhak menshalatkan, maka di-Sunnah-kan untuk menshalatkannya di kuburan sebagaimana walinya. Sedangkan kuburan Nabi SAW tidak dishalatkan karena yang lebih dari satu bulan tidak dishalatkan."

---

[183] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (1/124), Muslim (1/659), Abu Daud (3/320), Ibnu Majah (1/1527), dan Ahmad (2/353).

[184] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (1/217), dan Muslim (2/608).

Pasal: Orang yang telah menshalatkan jenazah tidak di -Sunnah-kan untuk menshalatkannya lagi, dan bila jenazah telah dishalatkan satu kali, maka tidak dibiarkan karena ada orang yang belum menshalatkannya.

Al Qadhi berkata, "Tidak baik dibiarkan setelah dishalatkan, tapi segera dikuburkan. Bila diharapkan kedatangan walinya, maka ditangguhkan hingga datang, kecuali dikhawatirkan jasadnya dapat berubah."

Ibnu Aqil berkata, "Tidak menunggu seseorang, karena Nabi SAW berkata tentang Thalhal bin Al Bara',

اعْجَلُوا بِهِ فَإِنَّهُ لاَ يَنْبَغِي لِجِيفَةِ مُسْلِمٍ أَنْ تُحْبَسَ بَيْنَ ظَهْرَانَيْ أَهْلِهِ.

'*Bersegeralah dengannya, karena sesungguhnya tidaklah pantas jasad seorang muslim tertahan di tengah keluarganya*'."[185]

Adapun orang yang belum menshalatkannya dan masih mendapati jenazahnya belum dikuburkan, maka ia boleh menshalatkannya. Hal ini pernah dilakukan oleh Ali, Anas, Sulaiman bin Rabi'ah, Abu Hamzah dan Ma'mar bin Samir.[186]

Pasal: Boleh menshalatkan di kuburan dan boleh diulang penshalatannya (yakni dishalatkan lagi oleh orang yang belum menshalatkannya) sebelum jenazahnya dikuburkan, baik secara berjamaah maupun sendiri-sendiri. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad. Ia juga berkata, "Tidak ada buruknya dalam hal itu, dan itu pun telah dilakukan oleh banyak sahabat Rasulullah SAW." Disebutkan dalam hadits Ibnu Abbas, ia berkata,

انْتَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى قَبْرٍ رَطْبٍ فَصَلَّى عَلَيْهِ وَصَفُّوا خَلْفَهُ وَكَبَّرَ أَرْبَعًا.

"Ketika Nabi SAW sampai pada sebuah kuburan yang masih basah, orang-orang di membuat shaff di belakang beliau, lalu beliau bertakbir empat kali."[187] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

---

[185] Telah dikemukakan pada masalah nomor 330 (nomor 19).

[186] Ma'mar bin Samir Al Yasykuri dari warga yang tinggal di Marw. Ia pernah berjumpa dengan Utsman dan Ali RA. Dialah yang pertama kali mengizinkan di Qandahaz Marw..., sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnu Makula di dalam *Al Ikmal* (4/371, 372).

[187] Telah dikemukakan pada masalah nomor 370.

Pasal: Boleh menshalatkan jenazah yang tidak hadir, yaitu yang berada di negeri lain (di tempat lain), yaitu dengan niat dan menghadap ke arah Kiblat, lalu menshalatkannya sebagaimana menshalatkan jenazah yang hadir, baik mayitnya (yakni negeri atau tempat mayit) itu berada di arah Kiblat maupun bukan, baik jarak ke tempat mayit tersebut sejauh jarak yang dibolehkan mengqashar shalat maupun tidak. Demikian yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i. Sementara itu, Malik dan Abu Hanifah berkata, "Tidak boleh." Ibnu Abi Musa menceritakan riwayat lain dari Ahmad yang seperti pendapat keduanya. Itu karena salah satu syarat sahnya shalat jenazah adalah adanya jenazah. Dengan dalil bahwa tidak boleh menshalatkan jenazah di suatu tempat bila jenazahnya tidak ada di situ.

Pasal: Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan dari Nabi SAW:

أَنَّهُ نَعَى النَّجَاشِيَّ صَاحِبَ الْحَبَشَةِ الْيَوْمَ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، وَصَلَّى بِهِمْ بِالْمُصَلَّى فَكَبَّرَ عَلَيْهِ أَرْبَعًا.

Ketika beliau mendapat berita kematian An-Najasyi (penguasa Habasyah) pada hari kematiannya, beliau menshalatkannya di mushalla (lapangan terbuka tempat shalat), beliau bertakbir empat kali padanya.[188] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Bila dikatakan, "Kemungkinan telah dilipatkan jarak bumi bagi beliau sehingga beliau dapat melihatnya," maka kami jawab, "Kemungkinan tersebut tidak ada nukilannya. Seandainya memang begitu, tentu ada yang memberitakan."

Menurut kami: hendaknya kita mengikuti Nabi SAW selama tidak ada dalil yang menunjukkan bahwa hal itu dikhususkan bagi beliau. Juga karena mayit yang jauh tidak boleh dishalatkan walaupun terlihat. Seandainya Nabi SAW memang melihatnya, tentu dikhususkan shalat baginya, namun kenyataannya Nabi SAW membuatkan shaff (barisah shalat) lalu menshalatkannya bersama mereka (para sahabat).

Bila dikatakan, "Itu karena di Habasyah tidak ada yang menshalatkannya," maka kami katakan, "Ini bukan madzhab kalian, karena kalian tidak membolehkan menshalatkan orang yang mati

---

[188] Telah dikemukakan pada masalah nomor 363 (nomor 147).

tenggelam, tertawan, dan meninggal di pedalaman, walaupun mayitnya belum pernah dishalatkan. Juga karena ini jaraknya jauh, sebab An-Najasyi adalah Raja Habasyah yang telah memeluk Islam dan menampakkan keislamannya, maka tidak mungkin tidak ada orang yang menshalatkannya.

Pasal: Bila mayit berada di salah satu sisi negeri, maka tidak dishalatkan dari sisi lainnya. Ini merupakan pendapat yang dipilih oleh Abu Hafsh Al Barmaki. Karena memungkinkan untuk hadir menshalatkannya secara langsung atau di kuburannya.

Abu Abdillah bin Hamid pernah menshalatkan mayit yang meninggal di salah satu sisi negeri Baghdad sementara ia berada di sisi lainnya. Karena mayit itu tidak di tempat maka boleh menshalatkannya sebagaimana menshalatkan secara gaib di negeri lain. Ini khusus bila ia berada di sisi lain pada negeri yang sama.

Pasal: Tidak lagi dilakukan shalat gaib setelah satu bulan, seperti halnya menshalatkan di kuburan, karena tidak dapat diketahui keutuhan jasad mayit bila telah lebih dari satu bulan (yakni kemungkinan jasadnya sudah hancur luluh).

Ibnu Aqil berkata (tentang orang yang dimakan binatang buas dan yang terbakar api), "Kemungkinan tidak dishalatkan karena jasadnya sudah tidak ada. Beda halnya dengan yang jasadnya hilang atau yang mati tenggelam, jasadnya dimungkinkan masih ada sehingga dishalatkan. Boleh juga dishalatkan walaupun diketahui belum dimandikan, sebagaimana shalat gaib di tempat yang jauh, karena tidak terlaksananya pemandiannya disebabkan oleh udzur, seperti halnya orang yang hidup yang tidak mampu mandi dan tayamum, dibolehkan melaksanakan shalat dengan kondisi seadanya.

371. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila imam bertakbir lima kali maka makmum bertakbir mengikuti takbirnya."

Tidak ada perbedaan pendapat, bahwa takbir shalat jenazah tidak boleh lebih dari tujuh kali dan tidak boleh kurang dari empat kali. dan yang utama adalah empat kali, tidak lebih. Namun ada perbedaan pendapat mengenai jumlah di antara itu. Konteks perkataan Al Kharqi: bila imam bertakbir lima kali maka makmum mengikutinya, namun tidak mengikuti tambahannya. Demikian yang

diriwayatkan oleh Al Atsram dari Ahmad.

Harb meriwayatkan dari Ahmad bahwa bila imam takbir lima kali maka makmum tidak ikut takbir bersamanya, namun ia tidak salam kecuali bersama imam.

Al Khalal berkata, "Semua yang meriwayatkan dari Abu Abdillah menyelisihi riwayat tersebut." Di antara orang yang berpendapat tidak harus mengikuti imam pada tambahan setelah empat takbir adalah Ats-Tsauri, Malik, Abu Hanifah, dan Asy-Syafi'i. Pendapat ini juga yang dipilih oleh Ibnu Aqil, karena tambahan itu tidak disunahkan bagi imam, maka makmum tidak harus mengikutinya, sebagaimana qunut pada rakaat pertama.

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan dari Zaid bin Arqam, bahwa ia bertakbir lima kali pada shalat jenazah, dan ia berkata, "Nabi SAW pernah bertakbir seperti itu."[189] (HR. Muslim, Sa'id bin Manshur, dan yang lain).

Dalam riwayat Sa'id disebutkan, "Ia ditanya tentang hal itu, maka ia menjawab, 'Itu sunnah Rasulullah SAW'."

Sa'id berkata Khalid bin Abdullah menyampaikan kepada kami dari Yahya Al Jabiri, dari Isa —maula Hudzaifah—, bahwa ia bertakbir lima kali pada shalat jenazah. Hal itu lalu ditanyakan kepadanya, ia pun menjawab, "Maulaku yang telah memberiku banyak kenikmatan pernah melaksanakan shalat jenazah dan bertakbir lima kali padanya."

Hudzaifah menyebutkan bahwa Nabi SAW pernah melakukan hal tersebut.[190]

Sa'id meriwayatkan dengan isnadnya, bahwa Ali menshalatkan Sahl bin Hunaif, ia bertakbir lima kali padanya."

Para sahabat Mu'adz bertakbir lima kali saat menshalatkan jenazah.

Al Khalal meriwayatkan dengan isnad, dari Umar bin Khaththab, ia berkata, "Semua itu boleh dilakukan dengan empat takbir dan lima takbir." Ia sendiri memerintahkan orang-orang agar bertakbir empat kali.

Ahmad berkata (tentang isnad hadits Zaid bin Arqam),

---

[189] HR. Muslim (2/659), Abu Daud (3/3197), At-Tirmidzi (3/1023), Ibnu Majah (1/1505), dan An-Nasa'i (4/ج 1981).

[190] HR. Ibnu Abi Syaibah di dalam *Mushannaf*-nya (3/303).

"Isnadnya bagus, diriwayatkan oleh Syu'bah dari Amru bin Murrah, dari Abdurrahman bin Abu Laila, dari Zaid bin Arqam. Sebagaimana diketahui, orang-orang yang shalat bersamanya mengikutinya."

Al Atsram meriwayatkan dari Ali RA, bahwa ia bertakbir lima kali pada (jenazah) para sahabat Rasulullah SAW selain peserta perang Badar. Sedangkan untuk orang lain ia bertakbir empat kali.[191] Ini lebih utama daripada dalil yang mereka kemukakan.

Adapun bila imam menambahkan takbir setelah lima kali, maka menurut riwayat dari Ahmad, "Makmum boleh bertakbir bersama imam hingga tujuh kali, tapi tidak lebih dari tujuh kali, dan tidak salam kecuali bersama imam." Ini juga merupakan pendapat Bakar bin Abdullah Al Muzani.

Abdullah bin Mas'ud berkata, "Bertakbirlah apa yang ditakbirkan oleh imammu, karena tidak ada ketentuan dan tidak ada bilangan."[192]

Landasannya adalah riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi SAW bertakbir pada (jenazah) Hamzah sebanyak tujuh kali.[193] (HR. Ibnu Syahin).

Ali bertakbir tujuh kali pada jenazah Abu Qatadah,[194] dan enam kali pada jenazah Sahl bin Hunaif, lalu ia berkata, "Ia peserta perang Badar."[195]

Diriwayatkan bahwa Umar RA mengumpulkan orang-orang, lalu bermusyawarah dengan mereka, sebagian mereka berkata, 'Nabi SAW bertakbir tujuh kali,' sedangkan yang lain berkata, 'Lima kali,' yang lainnya lagi berkata, 'Empat kali.' Akhirnya Umar menyatukan orang-orang untuk bertakbir empat kali, dan ia berkata, 'Itu adalah shalat yang paling panjang'."[196]

---

[191] HR. Ad-Daraquthni (2/73), Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/37).

[192] HR. Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (3/481, 182) hadits 6403; Ibnu Abi Syaibah di dalam *Mushannaf*nya (3/303).

[193] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/13), dan ia berkata, "Isnadnya *dha'if* karena keberadaan Muhammad bin Ishaq."

[194] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/36), dan ia berkata, "Demikian yang ia riwayatkan, namun itu keliru, karena Abu Qatadah RA masih hidup beberapa lama setelah Ali RA."

[195] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/36), Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (3/481) hadits 6403; dan Ibnu Abi Syaibah (3/301).

[196] HR. Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*nya (3/ج 6395), dan Ibnu Abi Syaibah

Al Hakam bin Utaibah[197] berkata, "Sesungguhnya Ali RA menshalatkan Sahl bin Hunaif, lalu ia bertakbir enam kali padanya."

Memang biasanya mereka bertakbir lima kali, enam kali, atau tujuh kali pada peserta perang Badar. Bila lebih dari tujuh kali, maka tidak diikuti. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad. Ahmad juga berkata dalam riwayat Abu Daud, "Bila imam bertakbir lebih dari tujuh kali, maka hendaknya bertasbih untuknya (yakni mengingatkan). Aku tidak mengetahui seorang pun yang mengatakan lebih dari tujuh kali selain Abdullah bin Mas'ud."

Alqamah meriwayatkan bahwa para sahabat Abdullah berkata kepadanya, "Para sahabat Mu'adz bertakbir lima kali pada jenazah. Bagaimana kalau engkau menetapkan suatu ketetapan bagi kami?" Ia pun berkata, "Bila imam kalian telah maju maka bertakbirlah kalian dengan apa yang ia takbirkan, karena sesungguhnya tidak ada ketentuan dan tidak ada bilangan." (HR. Sa'id dan Al Atsram).

Yang benar adalah, tidak boleh bertakbir lebih dari tujuh kali, karena tidak ada nukilannya dari perbuatan Nabi SAW dan para sahabatnya. Hanya saja, makmum tidak boleh salam kecuali setelah imam salam.

Ibnu Aqil berkata, "Ketiga pendapat yang diriwayatkan dari Ahmad tidak berbeda, yaitu bila imam bertakbir lebih dari empat kali, maka makmum tidak salam sebelum imam, akan tetapi tetap mengikutinya lalu diam kemudian salam bersamanya."

Al Khalal berkata, "Yang diamalkan adalah pendapat yang ditetapkannya, dan riwayat yang valid darinya adalah, makmum bertakbir dengan apa yang ditakbirkan imam hingga tujuh kali, dan bila lebih dari itu maka tidak mengikuti. dan makmum tidak salam kecuali bersama imam." Ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i, yaitu bahwa makmum tidak boleh salam sebelum imam.

Sementara itu Ats-Tsauri dan Abu Hanifah mengatakan, bahwa makmum menyelesaikan sendiri. sebagaimana halnya bila imam berdiri untuk rakaat kelima, maka ia memisahkan diri dari imam

---

(3/302).

[197] Dia adalah Al Hakam bin Utaibah, seorang imam besar penduduk Kufah. Abu Muhammad Al Kindi. Ia termasuk mitra Ibrahim An-Nakha'i, orang yang *tsiqah*, valid, ahli fikih, dan pembela Sunnah. Ia meninggal pada tahun 115. (*Tahdzib As-Sair*, 709).

dan tidak menunggu salamnya.

Abu Abdillah berkata, "Sufyan tidak cenderung dengan apa yang dilakukan oleh orang-orang Kufah, yaitu makmum menyelesaikan sendiri apabila imam bertakbir untuk kelima kalinya. Nabi SAW pernah bertakbir lima kali, Zaid bin Arqam serta Hudzaifah juga melakukannya."

Ibnu Mas'ud berkata, "Bertakbirlah dengan apa yang ditakbirkan oleh imammu." Dikarenakan tambahan ini adalah pendapat yang diperdebatkan, maka makmum tidak boleh salam sebelum imamnya bila ia merasa tidak sepaham dengannya, sama halnya bila ia shalat di belakang orang yang membaca qunut, padahal ia tidak sepaham dengan imamnya dalam masalah qunut. Apa yang mereka qiyaskan itu tidak tepat karena dua alasan:

Pertama, rakaat kelima tidak diperdebatkan (karena memang tidak ada).

Kedua, rakaat itu adalah perbuatan sedangkan takbir hanya tambahan, maka berbeda. Sebagaimana yang telah kami katakan, bahwa setiap takbir mengikuti imam, karena imam boleh melakukannya. Adapun yang tidak boleh dilakukan imam maka tidak diikuti.

Pasal: Yang lebih utama adalah tidak lebih dari empat, karena dengan begitu berarti keluar dari perselisihan pendapat. Mayoritas ahli ilmu yang berpendapat bahwa takbirnya berjumlah empat kali diantaranya adalah Umar dan anaknya, Zaid bin Tsabir, Jabir, Ibnu Abi Aufa, Al Hasan bin Ali, Al Bara` bin 'Azib, Abu Hurairah, Uqbah bin Amir, Ibnu Al Hanafiyah, Atha`, dan Al Auza'i. Ini juga merupakan pendapat Malik, Abu Hanifah, Ats-Tsauri, dan Asy-Syafi'i, karena Nabi SAW bertakbir empat kali saat menshalatkan An-Najasyi.[198] (HR. *Muttafaq 'Alaih*). Beliau juga bertakbir empat kali ketika menshalatkan jenazah di kuburan. Umar menyatukan orang-orang untuk bertakbir empat kali, dan mayoritas yang difardhukan tidak lebih dari empat kali dan tidak boleh kurang darinya.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa ia pernah bertakbir tiga

---

[198] Telah dikemukakan pada masalah nomor 363 (hadits nomor 127).

kali pada shalat jenazah.[199] Hal ini tidak mengherankan Abu Abdillah, ia berkata, "Anas pernah takbir tiga kali karena lupa, lalu ia mengulang." Sebab hal ini bertentangan dengan apa yang dinukil dari Nabi SAW, juga karena shalat yang empat rakaat, bila kurang satu rakaat maka shalatnya batal, maka demikian juga pada shalat jenazah (bila kurang takbirnya). Bila kurangnya takbir itu karena sengaja, maka shalatnya batal, sebagaimana halnya bila meninggalkan satu raka'at dengan sengaja.

Namun bila meninggalkannya itu karena lupa, maka diulangi, sebagaimana yang dilakukan oleh Anas, atau kekurangannya itu ditambahkan bila belum berselang lama, sebagaimana bila lupa satu rakaat dan belum berselang lama. Pada keduanya (yaitu pada shalat jenazah yang kurang satu takbir karena lupa, lalu diulang atau ditambahkan) tidak disyariatkan sujud sahwi.

Pasal: Ahmad *rahimahullah* berkata, "Bila telah bertakbir satu kali pada satu jenazah, lalu didatangkan lagi jenazah lainnya, maka bertakbir lagi, hingga maksimal tujuh kali takbir, kemudian berhenti. Jadi, tidak boleh lebih dari itu, hingga jenazah keempat diangkat."

Para sahabat kami berkata, "Bila telah bertakbir pada satu jenazah, lalu didatangkan lagi jenazah untuk kedua, maka bertakbir lagi untuk kedua kalinya bagi kedua jenazah tersebut dengan meniati bagi keduanya. Bila didatangkan lagi jenazah ketiga, maka bertakbir lagi pada ketiga jenazah itu dengan meniatkan untuk ketiganya.

Bila didatangkan lagi jenazah keempat maka bertakbir untuk keempat kalinya dengan meniatkan untuk keempatnya, selanjutnya melengkapkan takbir untuk keempatnya hingga tujuh kali, hingga jenazah yang keempat mendapat empat takbir, karena tidak boleh ada yang kurang, sedangkan bagi jenazah pertama menjadi tujuh kali, dan ini merupakan takbir yang paling banyak. Bila didatangkan jenazah kelima, maka tidak diniatkan takbir, dan bila diniatkan maka tidak mencukupi, karena hal ini berarti melebihi dari tujuh kali takbir atau kurang dari empat, yang keduanya tidak boleh.

Begitu pula bila didatangkan jenazah kedua setelah takbir keempat, maka tidak boleh bertakbir kelima untuknya, sebagaimana telah kami jelaskan. Bila keluarga jenazah pertama ingin

---

[199] HR. Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*nya (3/ح 6402), dan Ibnu Abi Syaibah (3/303).

mengangkatnya sebelum imam salam, maka hal ini tidak boleh dilakukan, karena salam merupakan salah satu rukun sahnya shalat. Setelah jelas demikian, maka ia membaca Al Faatihah pada takbir kelima, bershalawat kepada Nabi SAW pada takbir keenam, dan berdoa pada takbir ketujuh. Dengan begitu melengkapkan bacaan dan dzikir untuk semua jenazah sebagaimana dilengkapkannya takbir bagi semua jenazah itu."

Ibnu Aqil menyebutkan cara lain, ia berkata, "Boleh bertakbir setelah empat kali berturut-turut, sebagaimana yang telah kami katakan tentang mengqadha bagi orang yang masbuq, karena Nabi SAW pernah bertakbir tujuh kali, dan sebagaimana diketahui bahwa beliau tidak membaca bacaan sebanyak dua kali."

Pendapat pertama lebih *shahih*, karena jenazah kedua dan yang setelahnya adalah jenazah juga, maka syarat-syarat dan kewajiban-kewajibannya juga harus terpenuhi dalam menshalatkan mereka sebagaimana jenazah yang pertama.

372. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Imam berdiri di samping dada mayit laki-laki dan di samping bagian tengah mayit wanita."

Tidak ada perbedaan pendapat bahwa yang di-Sunnah-kan dalam shalat jenazah adalah imam berdiri sejajar dengan bagian tengah mayit perempuan dan dada atau bahu laki-laki. Bila berdiri di selain bagian itu maka menyelisihi Sunnah berdiri walaupun mencukupi. Demikian pendapat Ishak. Seperti itu pula pendapat Asy-Syafi'i, hanya saja sebagian sahabatnya berkata, "Imam berdiri di dekat kepala jenazah laki-laki." Ini merupakan pendapat Abu Yusuf dan Muhammad, berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Anas, bahwa ia menshalatkan jenazah seorang laki-laki, lalu ia berdiri di samping kepalanya. Kemudian ia menshalatkan jenazah seorang perempuan, lalu ia berdiri sejajar dengan bagian tengah dipan. Al Ala' bin Ziyat lalu bertanya kepadanya, "Begitukah yang engkau lihat pada Rasulullah SAW, yaitu berdiri di tempat seperti yang engkau tempati pada jenazah laki-laki dan seperti itu pada jenazah perempuan?" Ia menjawab, "Ya." Setelah selesai ia berkata, "Peliharalah"."[200]

---

[200] HR. Abu Daud (3/3194), At-Tirmidzi (3/1034), Ibnu Majah (1/1494), dan Ahmad (3/118). Al Albani berkata, "*Shahih*."

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan*."

Abu Hanifah berkata, "Berdiri di dekat dada mayit laki-laki dan mayit perempuan, karena keduanya sama. Bila pada mayit laki-laki berdiri sejajar dengan dadanya, maka pada mayit perempuan juga begitu."

Malik berkata, "Pada mayit laki-laki berdiri sejajar dengan bagian tengahnya, karena demikianlah yang diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud. Sedangkan pada mayit perempuan berdiri sejajar dengan bahunya, karena berdiri sejajar dengan bagian atas lebih sopan dan lebih aman."

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Samurah, ia menurutkan, "Aku di belakang Nabi SAW menshalatkan mayit seorang perempuan yang meninggal dalam masa nifasnya, lalu beliau berdiri sejajar dengan bagian tengahnya."[201] (HR. *Muttafaq 'Alaih*), dan hadits Anas yang telah kami kemukakan. Lain dari itu, perempuan berbeda dengan laki-laki dalam hal tempat berdiri, maka dalam hal ini pun boleh dibedakan, karena berdiri sejajar dengan bagian tengahnya akan menutupinya dari orang-orang sehingga lebih utama.

Pendapat yang berkata, "Berdiri sejajar dengan kepala mayit laki-laki," tidak menyelisihi pendapat yang berkata, "Berdiri sejajar dengan dadanya," karena kedua posisi itu berdekatan, sehingga berdiri di salah satu posisi itu sama dengan berdiri diposisi yang lain. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Bila ada banyak jenazah laki-laki dan banyak jenazah perempuan, maka ada dua riwayat dari Ahmad:

Pertama, kepala mereka disejajarkan. Ini pendapat yang dipilih oleh Al Qadhi, dan juga merupakan pendapat Ibrahim, penduduk Makkah, dan Abu Hanifah. Telah diriwayatkan dari Ibnu Umar bahwa ia menyejajarkan kepala mereka.[202]

Sa'id meriwayatkan dengan isnad dari Asy-Sya'bi, bahwa Ummu Kultsum binti Ali dan putranya (Zaid bin Umar), meninggal, lalu jenazah keduanya dikeluarkan, kemudian dishalatkan oleh

---

[201] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/111), Muslim (2/664), Abu Daud (3/3195), At-Tirmidzi (3/1035), Ibnu Majah (1/1494), An-Nasa'i (4/1978), dan Ahmad (5/14).

[202] HR. Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (3/6348).

gubernur Madinah dengan menyejajarkan kepala dan kaki keduanya saat menshalatkannya.[203]

Diriwayatkan juga dengan isnad dari Habib bin Abu Malik, ia menuturkan, "Sa'id bin Jubair mendatangi warga Makkah, mereka menyejajarkan posisi mayit laki-laki dan perempuan ketika hendak menshalatkannya, lalu ia ingin agar mereka memposisikan kepala mayit wanita sejajar dengan bagian tengah mayit laki-laki, namun mereka menolaknya."

Kedua, mayit-mayit laki-laki dijadikan satu baris dan mayit-mayit perempuan dijadikan satu baris dengan memposisikan bagian tengah mayit perempuan sejajar dengan mayit dada laki-laki. Ini pendapat yang dipilih oleh Abu Al Khaththab. Dengan begitu imam berdiri sejajar dengan dada mayit laki-laki, sekaligus sejajar dengan bagian tengah mayit perempuan.

Sa'id mengemukakan: Khalid bin Yazid bin Abu Malik Ad-Dimasyqi menyampaikan kepadaku, ia mengatakan: Ayahku berkata, "Aku melihat Watsilah bin Al Asqa', bila menshalatkan beberapa mayit laki-laki dan perempuan, ia menjadikan mayit-mayit laki-laki satu baris kemudian mayit-mayit perempuan satu baris di belakang mayit laki-laki, kepala mayit perempuan pertama diposisikan sejajar dengan lutut mayit laki-laki terakhir. Kemudian mayit-mayit itu dibariskan, lalu ia berdiri sejajar dengan bagian tengah mayit laki-laki. Bila mayitnya semua laki-laki, maka ia membariskannya, kemudian berdiri sejajar dengan bagian tengah mereka."[204]

Ini menyerupai madzhab Malik dan pendapat Sa'id bin Jubair. Namun apa yang kami sebutkan lebih utama karena ditunjukkan oleh perbuatan Nabi SAW, dan tidak ada hujjah pada pendapat seseorang yang menyelisihi perbuatan atau sabda beliau. *Wallahu a'lam.*

373. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak menshalatkan mayit di kuburan setelah lebih dari satu bulan."

Demikianlah pendapat para sahabat Asy-Syafi'i. Sebagian lain berkata, "Boleh menshalatkan selamanya." Ini pendapat yang dipilih oleh Ibnu Aqil, karena Nabi SAW menshalatkan para syuhada perang

---

[203] HR. Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (3/6348), dan Ibnu Abi Syaibah (3/314, 315).

[204] HR. Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (3/3646).

Uhud setelah delapan tahun.[205] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Sebagian lain berkata, "Boleh dishalatkan selama jasadnya belum hancur luluh."

Abu Hanifah berkata, "Boleh dishalatkan oleh walinya hingga tiga (bulan), namun selain walinya tidak boleh."

Ishak berkata, "Yang jauh boleh menshalatkan secara ghaib hingga satu bulan, sedangkan yang hadir hingga tiga bulan."

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Sa'id bin Al Musayyab:

أَنَّ أُمَّ سَعْدٍ مَاتَتْ وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَائِبٌ فَلَمَّا قَدِمَ صَلَّى عَلَيْهَا وَقَدْ مَضَى لِذَلِكَ شَهْرٌ.

"Ummu Sa'd meninggal ketika Nabi SAW sedang tidak ada. Ketika beliau kembali, beliau menshalatkannya, dan itu telah berlalu satu bulan."[206] (HR. At-Tirmidzi).

Ahmad berkata, "Mayoritas yang kami dengar, Nabi SAW menshalatkan di kuburan Ummu Sa'd bin Ubadah setelah satu bulan."

Juga karena masa satu bulan merupakan dugaan terkuat tentang masih utuhnya jasad sehingga boleh dishalatkan, sebagaimana dibolehkannya sebelum melebihi tiga bulan dan sebagaimana yang tidak hadir (dengan cara shalat gaib). Membolehkan menshalatkan jenazah di kuburan Nabi SAW secara mutlak (tanpa batasan waktu) adalah pendapat yang batil, karena telah disepakati bahwa sekarang tidak lagi boleh dishalatkan.

Begitu juga pembaruan kuburan, karena kuburan Nabi SAW tidak diperbaharui dan tidak pula dishalatkan di kuburannya. Bila dikatakan, "Khabar yang ada menunjukkan bolehnya menshalatkan setelah satu bulan, tapi mengapa kalian melarang?" Maka kami katakan, "Pembatasan dengan satu bulan menunjukkan bahwa Nabi SAW menshalatkannya pada awal bulan berikutnya, yakni mendekati pembatasan tersebut. Walau demikian, memang boleh menshalatkan setelah satu bulan, tapi lewatnya itu masih dekat, berdasarkan khabar tersebut. Namun tidak boleh lebih dari itu karena tidak ada khabar

---

[205] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (5/125), Abu Daud (3/3224), Ahmad (4/154), dan Ad-Daraquthni (2/78).

[206] HR. At-Tirmidzi (3/ح 1038). Al Albani berkata, "*Shahih*."

yang menunjukkan pembolehannya.

374. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika para ahli waris berselisih tentang kafan, maka ditetapkan seharga tiga puluh dirham, dan bila si mayit berkecukupan maka dengan harga lima puluh dirham."

Penjelasan: Dianjurkan membaguskan pengafanan mayit, berdasarkan dalil yang diriwayatkan oleh Muslim, bahwa Nabi SAW menyebutkan tentang seorang sahabatnya, ia meninggal, kemudian dikafani dengan kafan yang kurang bagus, maka beliau bersabda, "*Apabila seseorang di antara kalian mengafani saudaranya, maka hendaklah ia membaguskan pengafanannya.*"[207]

Dianjurkan pula untuk mengafaninya dengan kain berwarna putih, berdasarkan sabda Rasulullah SAW, "*Kenakanlah pakaian kalian yang berwarna putih, karena sesungguhnya itu lebih bersih dan lebih baik, dan kafanilah orang-orang yang meninggal di antara kalian dengannya.*"[208] (HR. An-Nasa'i).

Rasulullah SAW dikafani dengan tiga pakaian tenunan Yaman.[209]

Bila para ahli waris berselisih tentang kafan, maka kafannya itu disesuaikan dengan kondisinya, bila si mayit adalah orang yang berkecukupan, maka dikafani dengan kain yang berkualitas tinggi dan bagus, dan itu juga disesuaikan dengan pakaian yang biasa dikenakannya semasa hidupnya.

Bila hartanya kurang dari itu, maka disesuaikan dengan kondisinya. Adapun perkataan Al Kharqi, "Ditetapkan seharga tiga puluh dirham, dan bila berkecukupan maka seharga lima puluh dirham," bukanlah batasan yang pasti, karena tidak ada nashnya dan tidak pula terjadi ijma.

Pembatasan ini hanya perkiraan sekitar itu, yang mungkin dengan jumlah yang disebutkannya itu bisa diperoleh kafan berkualitas baik dan sedang pada masanya.

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, bahwa ia berwasiat agar

---

[207] Telah dikemukakan pada masalah nomor 638 (nomor 156).

[208] Telah dikemukakan pada nomor 48 dan 49.

[209] Telah dikemukakan pada nomor 48 dan 49.

dikafani dengan kafan seharga tiga puluh dirham."

Dianjurkan agar mayit dikafani dengan kain baru, kecuali mayit pernah berwasiat agar dikafani dengan yang lain, maka wasiatnya dilaksanakan, sebagaimana yang diriwayatkan dari Abu Bakar Ash-Shiddiq RA, ia berkata, "Kafanilah aku dengan kedua pakaianku ini, karena sesungguhnya orang yang hidup lebih membutuhkan pakaian baru daripada yang telah mati.* Sebab kafan itu hanya untuk membungkus darah dan nanah** serta tanah."[210]

Ubnu Uqail berpendapat bahwa pengafanan dengan kain bekas lebih utama berdasarkan khabar ini. Namun pendapat pertama lebih tepat karena ditunjukkan oleh sabda Nabi SAW dan dilakukan oleh para sahabat.

Pasal: Mayit wajib dikafani.

Itu karena Nabi SAW telah memerintahkannya, dan karena menutupinya pada masa hidup adalah wajib, maka demikian juga setelah mati. Kafan diambilkan dari harta si mayit dan didahulukan daripada melunasi utangnya, wasiat, dan warisan, karena ketika Hamzah dan Mush'ab bin Umar RA meninggal, tidak ada yang bisa digunakan untuk mengafaninya kecuali satu pakaian, sehingga masing-masing dikafani dengan satu pakaian.

Juga karena pakaian orang yang tak berharta lebih didahulukan untuk melunasi utang, maka begitu pula kafan untuk mayit. Harta peninggalan si mayit tidak langsung berpindah ke tangan ahli warisnya, kecuali sisa dari yang dibutuhkannya. Hal-hal yang didanai dari harta peninggalannya adalah biaya penguburan, pengurusannya, serta lainnya yang digunakan untuk keperluan si mayit.

Adapun *hanuth* dan minyak wangi, tidak wajib, demikian yang disebutkan oleh Abdullah bin Hamid, karena wewangian tidak wajib semasa hidup, maka begitu pula setelah meninggal.

Al Qadhi berkata, "Bisa juga itu wajib, karena tradisi yang berlaku seperti itu." Namun pendapat ini tidak tepat, karena tradisi yang berlaku adalah membaguskan kafan, dan itu tidak wajib.

---

* HR. Ahmad di dalam *Musnad*-nya (6/40)

** Disebutkan di dalam *Al Muwaththa'*: *lil muhlah*, yaitu nanah dan muntah.

[210] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/127), dan Malik di dalam *Al Muwaththa'* (1/224).

Pasal: Kafan dan biaya penguburan mayit wanita juga diambilkan dari hartanya jika ia memiliki harta. Demikian pendapat Asy-Sya'bi, Abu Hanifah, dan sebagian sahabat Asy-Syafi'i. Sebagian lainnya berkata, "Menjadi tanggungan suami." Mereka berbeda pendapat dengan Malik mengenai hal ini, mereka berdalih bahwa pakaian dan nafkahnya menjadi tanggungan suami, sehingga untuk kafan pun menjadi tanggungan suami, seperti halnya tuannya hambasahaya dan orang tua (bagi anaknya).

Menurut kami: wajibnya nafkah dan pakaian hanya ketika masih dalam masa ikatan pernikahan, dan hal itu menjadi gugur (tidak lagi menjadi tanggungan) bila si istri membangkang atau dithalak bain. Jadi, hal itu pun terputus karena kematian, sebagaimana terputusnya hal itu bila mereka berpisah ketika masih hidup. Juga karena si istri telah benar-benar pisah (*bain*, yakni tidak dapat dirujuk kembali) karena kematiannya.

Hal ini berbeda dengan hambasahaya, karena wajibnya pemberian nafkah itu berdasarkan kepemilikan, bukan karena memanfaatkannya (mempekerjakannya). Oleh karena itu, nafkah tetap harus diberikan kepada budak yang melarikan diri, begitu juga zakat fitrahnya. Jadi, orang tua lebih berhak menangani dan menguburkannya. Setelah jelas demikian, maka bila si mayit (wanita) tidak mempunyai harta, kerabatnyalah yang menanggungnya, dan bila tidak ada maka diambilkan dari baitul mal, sebagaimana wanita yang tidak bersuami.

375. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Anak yang keguguran, bila terlahir setelah lebih dari empat bulan (dalam kandungan), maka jasadnya dimandikan dan dishalatkan."

Anak yang keguguran adalah anak yang dilahirkan dalam keadaan mati atau tidak sempurna. Tapi bila saat dilahirkan dalam keadaan hidup, yang ditandai adanya tangisan (atau serupa dengan hal tersebut, yang menandakan hidup), maka jasadnya dimandikan dan dishalatkan. Tidak ada perbedaan pendapat mengenai hal ini.

Ibnu Al Mundzir[211] berkata, "Para ahli ilmu telah sepakat

---

[211] Disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir di dalam *Al Ijma'* (30/81).

bahwa bayi lahir yang diketahui hidup dengan tanda kehidupannya, maka jasadnya dishalatkan. Namun bila tidak ada tanda kehidupan maka tidak dishalatkan."

Ahmad berkata, "Bila telah empat bulan maka dimandikan dan dishalatkan." Ini juga pendapat Sa'id, bin Al Musayyab, Ibnu Sirin, dan Ishak.

Ibnu Umar menshalatkan anak putrinya (yakni cucunya) yang lahir meninggal.

Al Hasan, Ibrahim, Al Hakam, Hammad, Malik, Al Auza'i dan ulama madzhab Hanafi berkata, "Tidak dishalatkan kecuali ada tanda kehidupan."

Asy-Syafi'i mempunyai dua pendapat yang menjadi dua madzhabnya, berdasarkan sabda beliau,

الطِّفْلُ لاَ يُصَلَّى عَلَيْهِ وَلاَ يَرِثُ وَلاَ يُورَثُ حَتَّى يَسْتَهِلَّ.

"*Bayi (yang keguguran) tidak dishalatkan, tidak mewariskan, dan tidak mewarisi, kecuali ada tanda kehidupan.*"[212] (HR. At-Tirmidzi).

Dikarenakan bayi yang tidak dianggap hidup tidak mewarisi dan tidak mewariskan, maka tidak juga dishalatkan, sebagaimana yang kurang dari empat bulan (dalam kandungan).

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Al Mughirah, bahwa Nabi SAW bersabda,

السِّقْطُ يُصَلَّى عَلَيْهِ

"*Bayi yang keguguran dishalatkan.*"[213] (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi)

Lafazh At-Tirmidzi disebutkan, "*Dan bayi (yang keguguran) juga dishalatkan.*" Lalu ia berkata, "Hadits ini *hasan shahih.*"

Ahmad juga menyebutkannya dan berdalih dengannya serta dengan hadits Abu Bakar Ash-Shiddiq RA, ia berkata, "Tidak ada orang yang lebih berhak dishalatkan daripada bayi."[214] Dikarenakan

---

[212] HR. At-Tirmidzi (3/1032), Ibnu Majah (1/1508), dan Ad-Darimi (2/3132). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[213] HR. Abu Daud (3/3180), At-Tirmidzi (3/1031), An-Nasa'i (4/1941), Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/8), dan Ahmad (4/249). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[214] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/9) dengan lafazh: "*Yang paling berhak*

bayi (keguguran) juga sama dengan jasad yang telah ditiupkan roh padanya, maka mayitnya dishalatkan sebagaimana bayi yang dilahirkan dengan tanda kehidupan (yaitu menangis, batuk, atau lainnya, yang menunjukkan tanda kehidupan saat dilahirkan), karena Nabi SAW telah menyebutkan —dalam hadits yang benar dan dibenarkan—, bahwa roh telah ditiupkan pada janin yang telah berusia empat bulan (di dalam kandungan).[215]

Tentang hadits yang mereka kemukakan, At-Tirmidzi berkata, "Orang-orang meriwayatkannya dengan riwayat yang mengandung kekacauan, yang sebagian meriwayatkan secara *mauquf*."

At-Tirmidzi juga berkata, "Hadits ini (yang kami kemukakan) lebih *shahih* daripada yang *marfu'*."

Adapun tentang pewarisan, itu karena tidak diketahui apakah bayi sudah hidup atau belum ketika meninggalnya orang yang diwarisinya, padahal itu termasuk syarat pewarisan, sedangkan di antara syarat dishalatkan adalah diketahui pernah hidup, dan itu dapat dipahami dari hadits yang telah kami kemukakan. Itu juga karena menshalatkannya berarti mendoakan kebaikan baginya dan bagi kedua orang tuanya, sehingga tidak perlu terlalu teliti dan yakin tentang adanya kehidupan pada janin tersebut, berbeda dengan pewarisan.

Adapun janin yang belum mencapai empat bulan, maka tidak dimandikan dan tidak dishalatkan, cukup dibungkus kain lalu dikuburkan. Mengenai hal ini kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat, kecuali dari Ibnu Sirin, ia berkata, "Dishalatkan bila diketahui telah ditiupkan roh padanya." Namun hadits yang benar dan dibenarkan menunjukkan bahwa roh tidak ditiupkan kecuali setelah empat bulan, maka sebelum itu masih belum bernyawa.

376. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila belum jelas jenis kelamin janin, maka dinamai dengan nama yang cocok untuk laki-laki dan perempuan."

Ini yang dianjurkan, karena beliau SAW bersabda, "*Namailah janin-janin kalian yang keguguran, karena mereka adalah yang*

---

untuk kalian shalatkan adalah anak-anak kalian."

[215] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (4/135), Muslim (4/2036), Abu Daud (4/4708), Ibnu Majah (1/76), dan Ahmad (1/374).

mendahului kalian."[216] (HR. Ibnu As-Simak dengan isnadnya).

Ada yang mengatakan bahwa mereka diberi nama agar pada Hari Kiamat dipanggil (dengan nama tersebut). Bila janinnya belum diketahui jenis kelaminnya, maka dinamai dengan nama yang cocok untuk keduanya, misalnya Salamah, Qatadah, Sa'adah, Hindun, Utbah, dan Wahbatullah.

377. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Istri boleh memandikan mayit suaminya."

Ibnu Al Mundzir[217] berkata, "Para ahli ilmu telah sepakat bahwa istri boleh memandikan suaminya bila meninggal."

Aisyah berkata, "Seandainya kami sudah tahu sebelumnya, tentu tidak ada yang memandikan jenazah Rasulullah SAW selain para istrinya."[218] (HR. Abu Daud).

Abu Bakar Ash-Shiddiq RA berwasiat agar dimandikan oleh istrinya, Asma' binti Umais. Saat itu Asma sedang berpuasa dan ia hendak berbuka. Setelah selesai memandikan teringat dengan sumpahnya, maka ia berkata, "Hari ini aku tidak akan melakukan kesalahan." Ia pun minta diambilkan air, kemudian minum.

Abu Musa dimandikan oleh istrinya, Ummu Abdillah.

Jabir bin Zaid berwasiat agar dimandikan oleh istrinya.

Ahmad berkata, "Tidak ada perbedaan pendapat mengenai hal tersebut."

378. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila kondisi darurat sehingga suami harus memandikan mayit istrinya, maka tidak apa-apa."

Pendapat yang masyhur dari Ahmad adalah, "Suami boleh memandikan mayit istrinya." Ini juga merupakan pendapat Alqamah, Abdurrahman bin Yazid bin Al Aswad, Jabir bin Zaid, Sulaiman bin

---

[216] Disebutkan oleh As-Suyuthi di dalam *Jam'ul Jawami'* (548) dengan lafazh "*afraathukum*" (simpanan kalian), sebagai ganti lafazh "*aslaafukum*" (yang mendahului kalian). Disebutkan oleh Al Albani di dalam *Dha'if Al Jami'* (3281) dan ia berkata, "Palsu."

[217] Disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir di dalam *Al Ijma'* (30/77).

[218] HR. Abu Daud (3/3141), Ibnu Majah (1/1464), dan Ahmad (6/267). Al Albani berkata, "*Hasan.*"

Yasar, Abu Salamah bin Abdurrahman, Qatadah, Hammad, Malik, Al Auza'i, Asy-Syafi'i dan Ishak.

Riwayat kedua dari Ahmad, "Suami tidak boleh memandikan mayit istrinya." Ini juga merupakan pendapat Abu Hanifah dan Ats-Tsauri, karena kematian adalah perpisahan yang menghalalkannya untuk menikahi saudari mantan istrinya dan boleh beristri empat selain istrinya yang sudah meninggal (karena telah pisah dengan kematian tersebut), sehingga diharamkan melihat dan menyentuh, sebagaimana thalak.

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Al Mundzir, bahwa Ali RA memandikan jenazah Fathimah RA.[219] Hal pun cukup masyhur di kalangan sahabat dan mereka tidak mengingkarinya sehingga menjadi ijma. Juga karena Nabi SAW pernah berkata kepada Aisyah RA,

لَوْ مِتِّ قَبْلِي فَغَسَّلْتُكِ وَكَفَّنْتُكِ

"*Seandainya engkau meninggal sebelum aku maka aku pasti akan memandikanmu dan mengafanimu.*"[220] (HR. Ibnu Majah)

Asal makna mengaitkan perbuatan pada seseorang adalah bila ia menangani secara langsung. Sedangkan bila diartikan memerintahkan (yakni memerintahkan orang lain dan tidak dilakukan sendiri maka akan menghilangkan fungsi pengkhususan. Juga karena mereka sebelumnya adalah suami istri, sehingga dibolehkan memandikan pasangannya. Artinya, masing-masing boleh melihat aurat pasangannya, sementara orang lain tidak boleh, karena hal itu dibolehkan pada masa hidup. Hal ini memungkinkan untuk memandikan dengan cara yang sempurna, disamping di antara keduanya telah terjadi rasa cinta dan kasih sayang.

Qiyas mereka tidak tepat, karena qiyas itu melarang istri melihat mayit suami, sedangkan (yang kami paparkan) berbeda dengan itu. Selain itu, tidak dibedakan antara suami dengan istri kecuali masalah iddah, dan ini tidak ada pengaruhnya, dengan bukti, bila laki-laki yang telah menthalak tiga istrinya meninggal, maka wanita itu tidak boleh memandikannya walaupun masih dalam masa

---

[219] HR. Ad-Daraquthni (2/79), dan Al Baihaqi (3/396). Asy-Syaukani berkata, "Sanadnya bagus."

[220] HR. Ibnu Majah (1/1465), dan Ahmad (6/228). Al Albani berkata, "*Hasan.*"

iddah, karena bila seorang istri melahirkan setelah kematian suaminya, maka ia boleh memandikannya dan tidak ada iddah padanya.

Ucapan Al Kharqi, "Bila kondisi darurat sehingga suami harus memandikan mayit istrinya, maka tidak apa-apa," maksudnya adalah ia memakruhkan suami memandikan istrinya bila ada selainnya yang berhak memandikan. Alasannya adalah karena adanya perselisihan pendapat, masih ada syubhat mengenai masalah ini, dan tidak ada dalil yang mengharamkannya. Bila memang haram, tentu suami tidak boleh memandikannya walaupun darurat, sebagaimana memandikan mahramnya dan yang bukan mahram.

Pasal: Bila suami telah menthalak istrinya kemudian salah satunya meninggal ketika masih dalam masa iddah, dan thalaknya itu thalak *raj'i* (thalak yang bisa dirujuk), maka hukumnya adalah sebagai suami istri sebagaimana sebelum terjadinya thalak, karena (pada masa iddah ini) si wanita masih sebagai istrinya sehingga (bila suaminya meninggal) ia beriddah wafat (menjalani iddah wafat, yakni iddah karena ditinggal mati suami) dan ia juga mewarisi serta mewariskan. (Pada masa iddah ini) suami juga boleh menggauli istrinya.

Jika talaknya itu thalak bain (thalak yang tidak dapat dirujuk) maka tidak boleh memandikan, karena menyentuh dan melihat juga diharamkan pada masa hidupnya (yaitu pada masa iddah thalak bain), sehingga setelah meninggal pun demikian. Kami katakan bahwa thalak *raj'i* mengharamkan, sehingga suami istri tidak boleh saling memandikan sebagaimana yang telah kami kemukakan.

Pasal: Hukum ummul walad* sama dengan istri dalam masalah ini, yaitu sebagaimana yang telah kami sebutkan.

Ibnu Aqil berkata, "Kemungkinan juga bahwa ummu walad tidak boleh memandikan tuannya, karena kemerdekaannya telah tercapai dengan kematiannya, sehingga tidak ada lagi hubungan pewarisan atau lainnya." Ini juga merupakan pendapat Abu Hanifah.

Menurut kami: ummu walad semakna dengan istri dalam hal menyentuh, memandang, dan menggauli, maka begitu pula dalam hal memandikan. Adapun pewarisan tidak tercakup, dengan bukti, bila salah satu dari suami istri itu berstatus budak, dan *istibra'*

---

* Ummu walad ialah budak wanita yang digauli pemiliknya (tuannya) dan melahirkan anak darinya.

(pengosongan rahim dari janin) di sini sama seperti iddah. Juga karena bila ummu walad meninggal, maka tuannya berkewajiban mengafaninya, menguburkannya, dan menanggung semua biayanya, berbeda dengan istri.

Adapun hambasahaya perempuan, selain ummu walad, kemungkinan ia tidak boleh memandikan mayit tuannya, karena kepemilikan terhadapnya telah berpindah ke orang lain, dan di antara keduanya (hambasahaya dan tuannya) tidak pernah terjadi pergaulan yang menyebabkannya semakna dengan istri. Bila laki-laki meninggal sebelum menggauli istrinya, kemungkinan istrinya itu tidak boleh memandikannya. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Bila istri seorang ahli dzimmah (nonmuslim yang berada di wilayah kaum muslim dan dalam perlindungan mereka), maka ia tidak boleh memandikan mayit suaminya, karena orang kafir tidak boleh memandikan mayit orang Islam, sebab niat memandikan hukumnya wajib, sedangkan orang kafir tidak berhak atas niat. Suaminya pun (bila istrinya itu meninggal) tidak berhak memandikannya, karena seorang muslim tidak boleh memandikan mayit orang kafir dan tidak mengurusi penguburannya, karena tidak ada pewarisan dan perwalian di antara keduanya (yakni antara muslim dan kafir). Hubungan suami istri pun telah putus karena kematian tersebut. Adapun yang membolehkannya adalah berdasarkan pendapat yang membolehkan seorang muslim memandikan mayit orang kafir.

Pasal: Selain kalangan laki-laki yang kami sebutkan, tidak dibolehkan memandikan mayit wanita, dan wanita pun tidak boleh memandikan mayit selain laki-laki yang kami sebutkan, walaupun mereka mahramnya. Ini merupakan pendapat mayoritas ahli ilmu.

Diceritakan dari Abu Qilabah, bahwa ia memandikan mayit putrinya. Ahmad menilai ini cukup serius namun ia tidak menyukainya, ia berkata, "Bukankah telah dikatakan, 'Minta izinlah kepada ibumu,' (yakni untuk masuk ke tempatnya). Demikian ini karena ia adalah mahramnya semasa hidup, sehingga tidak boleh memandikannya sebagaimana nonmahram. Begitu juga saudari susu."

Bila kondisinya darurat sehingga menuntut itu, misalnya karena tidak ada wanita yang akan memandikannya, maka Muhina

berkata, "Aku tanyakan kepada Ahmad tentang laki-laki yang memandikan mayit saudarinya karena tidak ada wanita yang akan memandikannya. Ia pun menjawab, 'Tidak boleh.' Aku tanyakan lagi, 'Lalu apa yang harus diperbuat?' Ia menjawab, 'Memandikannya dengan pakaian yang tetap dikenakannya dengan cara disiramkan air padanya (tanpa menanggalkan pakaiannya).' Aku katakan kepada Ahmad, 'Kalau begitu, setiap wanita mahram boleh dimandikan dengan tetap membiarkan pakaiannya?' Ia menjawab, 'Ya'."

Al Hasan, Muhammad, dan Malik berkata, "Tidak apa-apa memandikan wanita mahram dalam kondisi darurat. Adapun bila seorang laki-laki meninggal di tengah kaum wanita yang bukan mahramnya, atau seorang wanita meninggal di tengah kaum laki-laki yang bukan mahramnya, atau seorang banci meninggal, maka ditayamumkan." Ini juga merupakan pendapat Sa'id bin Al Musayyab, An-Nakha'i, Hammad, Malik, ulama madzhab Hanafi, dan Ibnu Al Mundzir.

Abu Al Khaththab mengemukakan riwayat kedua "Mayitnya dimandikan dari atas gamisnya dengan cara disiramkan air padanya dari atas gamisnya tanpa menyentuh." Ini merupakan pendapat Al Hasan dan Ishak.

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Tamam Ar-Razi di dalam kitab *Fawaid*-nya dengan isnad dari Makhul, dari Watsilah, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, '*Bila seorang wanita meninggal di tengah kaum pria, sementara tidak ada mahram di antara mereka, maka mayitnya ditayamumkan sebagaimana ditayamumkannya mayit kaum pria*'."[221]

Juga karena memandikan tanpa menyentuh tidak bisa membersihkan dan tidak pula menghilangkan najis, bahkan mungkin malah memperbanyaknya dan tidak terjamin bisa terlepas dari pandangan, maka beralih kepada tayamum lebih utama, sebagaimana halnya bila tidak ada air.

Pasal: Wanita boleh memandikan anak kecil laki-laki.

Mengenai hal tersebut tidak ada perbedaan pendapat.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Semua ahli ilmu yang kami kenal

---

[221] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (3/398) dan ia berkata, "*Mursal*."

telah sepakat bahwa wanita boleh memandikan anak kecil."*

Ahmad berkata, "Mereka (kaum wanita) boleh memandikan anak kecil berusia dibawah tujuh tahun." Al Hasan berkata, "Bila sudah disapih atau lebih." Al Auza'i berkata, "Berusia empat atau lima tahun." Ulama madzhab Hanafi berkata, "Yang belum bisa berbicara."

Menurut kami: anak yang usianya masih di bawah tujuh tahun tidak bisa diperintah untuk melaksanakan shalat, dan tidak ada aurat padanya, maka seperti yang mereka nyatakan. Adapun anak yang telah berusia tujuh tahun atau telah baligh, Abu Al Khaththab menyebutkan dua riwayat, dan yang benar adalah, anak yang telah berusia sepuluh tahun tidak boleh dimandikan oleh wanita, karena Nabi SAW bersabda, "*Dan pisahkanlah tempat tidur mereka.*"[222]

Perintah beliau untuk memukul mereka karena meninggalkan shalat bila telah berusia sepuluh tahun, kemungkinan berlaku pula bagi anak yang usianya kurang dari tujuh tahun, karena masih tercakup dalam maknanya, dan kemungkinan juga tidak berlaku (bagi anak yang kurang dari tujuh tahun), karena dibedakannya perintah shalat dan karena dekatnya dengan masa puber.

Adapun anak perempuan yang masih kecil, Abu Abdillah berpendapat bahwa laki-laki tidak boleh memandikannya, ia berkata, "Sebaiknya wanita (yang memandikan)." Ats-Tsauri bertanya kepadanya, "Apa boleh laki-laki memandikan anak perempuan yang masih kecil, dan wanita memandikan anak laki-laki yang masih kecil?" Ia menjawab, "Tidak apa-apa wanita memandikan anak laki-laki yang masih kecil. Adapun tentang laki-laki memandikan anak perempuan yang masih kecil, aku tidak menjamin, kecuali memandikan anak perempuannya sendiri yang masih kecil, karena telah diriwayatkan dari Abu Qilabah, bahwa ia memandikan anak perempuannya yang masih kecil."[223]

Al Hasan berkata, "Tidak apa-apa laki-laki memandikan anak perempuannya yang masih kecil."

Sementara itu Sa'id dan Az-Zuhri memakruhkan laki-laki memandikan anak perempuan yang masih kecil.

---

* Disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir di dalam *Al Ijma'* (30/78).

[222] Telah dikemukakan pada masalah nomor 202 juz 1.

[223] HR. Ibnu Abi Syaibah di dalam *Mushannaf*-nya (3/251).

Al Khalal berkata, "Analoginya adalah menyamakan anak laki-laki yang masih kecil dengan anak perempuan yang masih kecil. Jika tidak begitu maka para tabi'in pasti membedakan keduanya."

Jadi, Ahmad memakruhkan hal tersebut, sementara Abu Al Khaththab menyamakan keduanya, sehingga menjadi dua riwayat berdasarkan konsekuensi dari analogi itu. Yang benar adalah yang dianut oleh para salaf, bahwa laki-laki tidak boleh memandikan anak perempuan yang masih kecil dan membedakan antara aurat anak perempuan yang masih kecil dengan aurat anak laki-laki yang masih kecil, karena aurat anak perempuan yang masih kecil lebih tampak memalukan (daripada aurat anak laki-laki yang masih kecil).

Juga karena biasanya wanita mengurus anak yang masih kecil (termasuk anak laki-laki) dan menyentuh auratnya [yaitu ketika masih hidup], sementara laki-laki biasanya tidak pernah menyentuh aurat anak perempuan yang masih kecil ketika masih hidup, maka selayaknya tidak juga menyentuhnya ketika telah meninggal. *Wallahu a'lam.*

Adapun anak kecil memandikan jenazah, bila telah berakal, baik masih kecil maupun sudah besar, maka itu sah, karena thaharahnya (bersucinya) sendiri sah, sehingga sah pula bila ia menyucikan orang lain, sebagaimana orang dewasa.

Pasal: Orang yang sedang ihram sah memandikan orang yang halal (tidak sedang ihram) dan orang yang halal juga sah memandikan orang yang sedang ihram.

Itu karena thaharah dan mandi masing-masing dari keduanya sah, maka sah pula memandikan orang lain.

Pasal: Orang kafir tidak sah memandikan orang Islam.

Itu karena pemandian ini adalah ibadah, sedangkan orang kafir tidak tercakup dalam ibadah.

Makhul berkata (tentang seorang wanita yang meninggal di perjalanan bersama laki-laki mahramnya dan kaum wanita Nasrani), "Ia dimandikan oleh kaum wanita tersebut."

Sufyan berkata (tentang laki-laki yang meninggal di tengah kaum wanita yang tidak ada laki-lakinya), "Bila mereka menemukan laki-laki Nasrani atau Majusi, lalu orang itu berwudhu, maka tidak

apa-apa memandikan mayit laki-laki tersebut, kemudian dishalatkan oleh kaum wanita itu."

Istri Alqamah pernah memandikan mayit wanita Nasrani.

Namun Abu Abdillah tidak sependapat, ia berkata, "Tidak boleh dimandikan dan ditayamumkan kecuali orang Islam." Karena orang kafir itu najis, sehinga walaupun dimandikan oleh orang Islam tidak akan menyucikannya.

Juga karena orang kafir bukanlah orang yang dituntut untuk beribadah, sehingga tidak sah bila ia memandikan orang Islam, sebagaimana orang gila. Bila ada orang kafir yang mati di tengah kaum muslim, maka mereka tidak perlu memandikannya, baik orang kafir itu kerabat salah seorang mereka maupun bukan, dan mereka tidak perlu mengurusi penguburannya, kecuali tidak ada orang yang menguburkannya. Ini pendapat Malik.

Sementara itu Abu Hafsh Al Akbari berkata, "Boleh memandikan kerabatnya yang nonmuslim dan menguburkannya." Ia mengemukakan satu pandangan dari Ahmad seperti itu, dan ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i, berdasarkan hadits yang diriwayatkan dari Ali RA, ia berkata, "Aku katakan kepada Nabi SAW, 'Sesungguhnya pamanmu yang sudah tua itu kini telah meninggal.' Beliau lalu bersabda, '*Pergilah engkau dan kuburkanlah dia*'."[224]

Menurut kami: orang kafir tidak dishalatkan dan tidak didoakan, maka tidak perlu dimandikan dan tidak perlu ditangani urusannya, sebagaimana orang asing. Bila hadits tadi *shahih*, maka itu menunjukkan penguburannya, dan itu boleh dilakukan bila dikhawatirkan akan menimbulkan aib dan mudharat bila dibiarkan. Ahmad *rahimahullah* berkata (tentang orang Yahudi atau Nasrani yang meninggal serta memiliki anak yang muslim), "Hendaknya ia (anaknya itu) menunggang tunggangan dan berjalan di depan jenazah, dan ketika hendak dikuburkan, ia kembali ke rumah, seperti yang diucapkan oleh Umar RA."*

---

[224] HR. Abu Daud (3/3214), An-Nasa'i (1/ج 190), dan Ahmad (1/97). Al Albani berkata, "*Shahih*."

* HR. Ibnu Abi Syaibah di dalam *Mushannaf*-nya (3/348).

379. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Orang yang mati syahid di tempat gugurnya tidak dimandikan dan tidak dishalatkan."

Maksudnya: Bila ia meninggal di medan pertempuran, maka tidak dimandikan. Ini satu riwayat, dan ini merupakan pendapat mayoritas ahli ilmu. Mengenai hal ini kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat, kecuali dari Al Hasan dan Sa'id bin Al Musayyab, keduanya berkata, "Orang yang mati syahid tetap dimandikan, karena tidaklah seseorang meninggal kecuali ia junub."

Namun, mengikuti Nabi SAW dan para sahabatnya dalam hal tidak memandikan orang yang mati syahid adalah lebih utama.

Adapun tentang menshalatkannya, yang benar adalah tidak menshalatkannya. Ini merupakan pendapat Malik, Asy-Syafi'i dan Ishak.

Ada riwayat lain dari Ahmad, yaitu, "Dishalatkan". Ini pendapat yang dipilih oleh Al Khalal, dan ini merupakan pendapat Ats-Tsauri dan Abu Hanifah, hanya saja perkataan Ahmad pada riwayat ini mengisyaratkan bahwa menshalatkannya itu dianjurkan, bukan wajib. Ia berkata pada kesempatan lain, "Bila dishalatkan maka tidak apa-apa."

Pada kesempatan lain ia juga berkata, "Ia dishalatkan. Namun penduduk Hijaz tidak menshalatkannya. Apa mudharat dari menshalatkannya? Jadi, tidak apa-apa menshalatkannya." Ia menyatakan ini dalam riwayat Al Marwadzi, ia berkata, "Menshalatkannya lebih baik. Namun jika tidak menshalatkannya maka itu sudah mencukupi."

Tampaknya kedua riwayat tersebut mengindikasikan penganjuran untuk menshalatkan, bukan mewajibkan pada salah satunya, berdasarkan riwayat Uqbah, bahwa pada suatu hari Nabi SAW keluar, lalu melaksanakan shalat mayit untuk orang-orang yang gugur dalam perang Uhud, kemudian beliau menuju mimbar.[225] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa Nabi SAW menshalatkan orang-orang yang gugur dalam perang Uhud."[226]

---

[225] Takhrijnya telah dikemukakan pada hadits nomor 205.

[226] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/13).

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Jabir:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِدَفْنِ شُهَدَاءِ أُحُدٍ فِي دِمَائِهِمْ، وَلَمْ يُغَسَّلُوا وَلَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِمْ.

"Nabi SAW memerintahkan untuk menguburkan orang-orang yang gugur dalam perang Uhud bersama darah mereka. Mereka tidak dimandikan dan tidak dishalatkan."[227] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Dikarenakan orang yang mati syahid tidak dimandikan, walaupun memungkinkan untuk dimandikan, maka tidak dishalatkan sebagaimana mayit lainnya yang tidak dimandikan.

Hadits Uqbah dikhususkan bagi syuhada Uhud, karena beliau menshalatkan mereka di kuburan setelah berlalu delapan tahun, dan mereka pun asalnya tidak menshalatkan di kuburan, dan kami tidak menshalatkan di kuburan setelah lewat satu bulan.

Hadits Ibnu Abbas diriwayatkan oleh Al Hasan bin Ammarah, perawi yang *dha'if*. Syu'bah mengingkarinya dalam meriwayatkan hadits ini, ia berkata, "Jarir bin Hazim berbicara kepadaku agar aku tidak membicarakan Al Hasan bin Ammarah. Bagaimana mungkin aku tidak membicarakannya, sementara ia meriwayatkan hadits ini?" Kemudian kami mengartikannya sebagai doa (bukan shalat sesungguhnya).

Jika benar begitu, maka tidak memandikan mayit orang yang mati syahid —yang dengan memandikannya bisa menghilangkan najis— bernilai ibadah yang baik secara syar'i, karena hal ini bersumber dari Nabi SAW, beliau bersabda,

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لاَ يُكْلَمُ أَحَدٌ فِي سَبِيلِ اللهِ —وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَنْ يُكْلَمُ فِي سَبِيلِهِ— إِلاَّ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّوْنُ لَوْنُ الدَّمِ وَالرِّيحُ رِيحُ الْمِسْكِ.

"*Demi Dzat yang jiwaku berada di tangan-Nya. Tidaklah seseorang terluka saat berjuang di jalan Allah –wallahu a'lam* dengan orang yang terluka saat berjuang di jalan Allah– *kecuali pada Hari Kiamat ia akan datang dengan warna lukanya itu warna darah*

[227] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/114), Abu Daud (3/3138), At-Tirmidzi (3/1036), Ibnu Majah (1/1514), dan An-Nasa'i (4/1954).

namun aromanya aroma kesturi."[228] (HR. Al Bukhari).

Nabi SAW juga bersabda,

لَيْسَ شَيْءٌ أَحَبَّ إِلَى اللهِ مِنْ قَطْرَتَيْنِ وَأَثَرَيْنِ: وَأَمَّا الأَثَرَانِ: فَأَثَرٌ فِي سَبِيلِ اللهِ، وَأَثَرٌ فِي فَرِيضَةٍ مِنْ فَرَائِضِ اللهِ.

"*Tidak ada yang lebih dicintai Allah daripada dua tetesan dan dua bekas. Adapun dua bekas adalah bekas (luka) fi sabilillah (berjuang di jalan Allah) dan bekas melaksanakan kewajiban terhadap Allah.*"[229] (HR. At-Tirmidzi, dan ia berkata, "Hadits *hasan.*").

Alasannya telah disebutkan di dalam hadits.

Abdullah bin Tsa'labah berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

زَمِّلُوهُمْ بِدِمَائِهِمْ فَإِنَّهُ لَيْسَ كَلْمٌ يُكْلَمُ فِي اللهِ إِلاَّ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَدْمَى لَوْنُهُ لَوْنُ الدَّمِ وَرِيحُهُ رِيحُ الْمِسْكِ.

'*Selimutilah mereka beserta darah mereka, karena sesungguhnya tidaklah ada yang terluka saat berjuang di jalan Allah kecuali pada Hari Kiamat ia akan datang dalam keadaan berdarah, warnanya warna darah namun aromanya aroma kesturi'.*"[230] (HR. An-Nasa'i).

Kemungkinan juga bahwa memandikannya tidak wajib kecuali karena akan dishalatkan, hanya saja mayit tidak dapat melakukan sendiri, maka kita diperintahkan untuk memandikannya agar bisa menshalatkannya. Adapun yang tidak wajib dishalatkan maka tidak harus dimandikan, sebagaimana orang yang masih hidup. Kemungkinan juga bahwa orang-orang yang mati syahid di medan perang sangat banyak sehingga memberatkan mereka. Mungkin di antara mereka (yang masih hidup) ada yang terluka parah sehingga menyulitkan bila harus memandikan yang gugur, maka pemandian mereka dimaafkan karena alasan tersebut.

Adapun gugurnya kewajiban menshalatkan mereka,

---

[228] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (4/22), Muslim (3/1496), At-Tirmidzi (4/ح 1656), Malik di dalam *Al Muwaththa`* (2/461), dan Ahmad (2/242).

[229] HR. At-Tirmidzi (4/ح 1669). Al Albani berkata, "*Hasan.*"

[230] HR. An-Nasa`i (/ح 2001), dan Ahmad (5/431).

kemungkinan alasannya adalah karena mereka sesungguhnya hidup di sisi Tuhan mereka, sedangkan menshalatkan mayit disyariatkan untuk orang yang mati. Kemungkinan juga karena mereka tidak membutuhkan permohonan syafaat bagi mereka, karena orang yang mati syahid bisa memberikan syafaat kepada orang yang berhak, sehingga tidak memerlukan pemberi syafaat, sedangkan menshalatkan mayit disyariatkan untuk memohonkan syafaat.

Pasal: Jika orang yang mati syahid sedang dalam keadaan junub, maka ia dimandikan, sedangkan hukum tentang menshalatkannya sama dengan syahid lainnya. Demikian yang dikatakan oleh Abu Hanifah. Namun Malik berkata, "Tidak dimandikan berdasarkan keumuman hadits." Adapun pendapat Asy-Syafi'i ada dua yang menjadi dua madzhab.

Menurut kami: dalilnya adalah, "Hanzhalah bin Ar-Rahib gugur pada perang Uhud, lalu Nabi SAW bertanya, '*Bagaimana kondisi Hanzhalah? Sesungguhnya aku telah melihat para malaikat memandikannya.*' Mereka menjawab, 'Ia telah menggauli (istrinya), dan setelah mendengar seruan langsung berangkat menuju medan perang (sehingga tidak sempat mandi junub)'."[231] (HR. Ibnu Ishak di dalam *Al Maghazi*).

Juga karena mandi tersebut adalah mandi wajib (yakni mandi junub) bagi selain yang mati, sehingga kewajiban itu gugur karena kematian, sebagaimana halnya mencuci najis. Adapun hadits yang mereka kemukakan tidak bersifat umum, karena itu hanya mengenai suatu kasus tertentu berkenaan dengan para syuhada Uhud. Sementara hadits kami bersifat khusus mengenai Hanzhalah yang termasuk salah seorang syuhada Uhud, maka harus lebih didahulukan.

Setelah jelas demikian, maka orang yang berkewajiban mandi karena suatu sebab sebelum terjadinya kematian, misalnya wanita yang telah suci dari haid atau nifas kemudian terbunuh, maka ia seperti orang yang junub (yakni mempunyai kewajiban mandi) karena alasan yang telah kami sebutkan. Namun bila ia terbunuh ketika masih haid atau masih nifas, maka tidak wajib dimandikan, karena suci dari haid (atau nifas) merupakan syarat wajibnya mandi atau merupakan

---

[231] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/15), dan Al Hakim (3/204) dan ia berkata, "Isnadnya *shahih*". Namun Adz-Dzahabi tidak mengomentarinya.

sebab yang mewajibkan mandi, sehingga hukumnya tidak bisa diberlakukan tanpa keberadaannya.

Adapun orang yang memeluk Islam kemudian gugur (mati syahid) maka tidak dimandikan, karena telah diriwayatkan bahwa Ushairam bin Abdul Asyhal masuk Islam pada saat perang Uhud, kemudian ia terbunuh, namun tidak diperintahkan untuk memandikannya.

Pasal: Yang sudah baligh atau lainnya sama saja. Demikian yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i, Abu Yusuf, Muhammad, Abu Tsaur, dan Ibnu Al Mundzir. Sementara itu Abu Hanifah berkata, "Hukum syahadah (status mati syahid) tidak berlaku selain pada orang yang telah baligh, karena orang yang belum baligh tidak termasuk orang yang dituntut berperang."

Menurut kami: ia orang (yang belum baligh) adalah muslim yang terbunuh di medan perang kaum musyrik karena berperang dengan mereka, sehingga statusnya sama dengan orang yang sudah baligh. Ia menyerupai orang yang sudah baligh dalam hal dishalatkan dan dimandikan. Bila matinya bukan karena dibunuh oleh kaum musyrik, maka gugurnya hal itu (yakni gugurnya keharusan menshalatkan dan memandikan) darinya karena mati syahid juga menyerupai orang yang sudah baligh.

Di antara syuhada Uhud terdapat Haritsah bin An-Nu'man dan Umair bin Abu Waqqash —saudara Sa'd—, keduanya masih kecil, sementara hadits tadi bersifat umum sehingga mencakup semua (yang baligh dan yang belum baligh). Adapun alasan yang dikemukakannya (yakni alasan Abu Hanifah) tidak bisa diterapkan dengan bukti bahwa wanita orang (yang tidak termasuk golongan yang dituntut perang) diperlakukan sama bila mati syahid.

380. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Ia dikuburkan dengan pakaiannya. Bila ada hal lain yang berupa tameng atau senjata, maka dilepaskan terlebih dahulu."

Tentang menguburkannya dengan pakaiannya, kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat, dan ini telah ditetapkan oleh sabda Nabi SAW, "*Kuburkanlah mereka beserta pakaian mereka.*"[232]

---

[232] HR. Abu Daud (3/3134), dan Ibnu Majah (1/1515). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

Abu Daud dan Ibnu Majah meriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa Rasulullah SAW memerintahkan agar para korban perang Uhud dilepaskan dari besi (senjata) dan kulit (tameng), dan agar mereka dikuburkan bersama dengan pakaian dan darah mereka."

Memang, hal tersebut tidak diharuskan, tapi itu lebih utama. Bagi walinya boleh menanggalkan pakaian si terbunuh dan mengafaninya dengan kain lain. Namun Abu Hanifah berkata, "Tidak boleh menanggalkan pakaiannya berdasarkan konteks hadits tadi."

Menurut kami: dalilnya adalah, "Shafiyyah mengirim dua pakaian kepada Nabi SAW untuk mengafani Hamzah, lalu beliau mengafaninya dengan salah satunya, sedangkan satu pakaian lagi dikafankan untuk mayit lainnya."[233] (HR. Ya'qub bin Syaibah, dan ia berkata, "Isnadnya bagus.") Hal ini menunjukkan bahwa wali si terbunuh boleh memilih.

Hadits lainnya diartikan sebagai pembolehan dan anjuran. Jika demikian, maka boleh menanggalkan pakaiannya selain yang umum dikenakan oleh orang-orang (prajurit lainnya), yang berupa tameng, jubah (terbuat dari kulit binatang) dan besi (senjata).

Ahmad berkata, "Tidak membiarkan jubah kulit, alas kaki, dan tameng." Demikian juga yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i dan Abu Hanifah, sementara Malik berkata, "Tidak boleh menanggalkan jubah kulit, alas kaki, atau tameng kepala, berdasarkan sabda Nabi SAW, '*Kuburkanlah mereka dengan pakaian mereka.*' Ini bersifat umum mencakup semuanya." Sedangkan hadits yang kami riwayatkan lebih khusus sehingga lebih utama.

381. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila korban dibawa dan masih hidup, maka (setelah meninggal) ia dimandikan dan dishalatkan."

Pengertian *ramq* adalah masih hidup. Jadi, yang seperti ini mayitnya dimandikan dan dishalatkan, walaupun mati sebagai syahid, karena Nabi SAW memandikan dan menshalatkan mayit Sa'd bin Mu'adz, walaupun ia mati sebagai syahid karena dipanah oleh Ibnu Al Arafah ketika perang Khandaq. Urat nadinya terputus, maka ia dibawa ke masjid. Di sana ia tinggal selama beberapa hari sampai ditetapkan

---

[233] HR. Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (3/ج 6194) seperti itu.

hukuman bagi bani Quraizhah. Lukanya terus terbuka (parah), maka akhirnya ia meninggal.[234]

Konteks perkataan Al Kharqi menunjukkan bahwa bila hidupnya masih berlangsung setelah dibawa (dari medan perang), maka (setelah meninggal) mayitnya dimandikan dan dishalatkan. Namun bila meninggal di medan perang atau tidak lama setelah dibawa, maka tidak dimandikan dan tidak dishalatkan. Seperti itu juga pendapat Malik, ia berkata, "Bila ia makan atau minum, atau masih bertahan hingga dua atau tiga hari, maka (setelah meninggal) mayitnya dimandikan."

Ahmad berkata —pada kesempatan lain—, "Bila masih bisa bicara atau makan atau minum, maka (setelah meninggal) ia dishalatkan." Para sahabat Abu Hanifah juga berpendapat senada dengan ini.

Diriwayatkan dari Ahmad, bahwa ia ditanya tentang orang yang terluka bila tetap di medan perang selama satu hari hingga malam kemudian meninggal. Ahmad lalu berpendapat bahwa orang tersebut dishalatkan.

Para sahabat Asy-Syafi'i berkata, "Bila meninggal ketika berperang maka tidak dimandikan dan tidak dishalatkan, namun jika tidak demikian maka dimandikan dan dishalatkan."

Yang benar adalah, dibatasi dengan panjangnya waktu berselang atau makan, karena makan tidak dapat dilakukan kecuali oleh orang yang masih hidup, sementara panjangnya waktu berselang juga menunjukkan hal itu. Hal ini telah diakui di berbagai bidang.

Adapun masih bisa berbicara atau minum atau perang masih berlangsung, maka tidak tepat membatasi dengan hal-hal itu, karena telah diriwayatkan bahwa ketika perang Uhud Nabi SAW berkata, "*Siapa yang mau melihat apa yang terjadi pada Sa'ad bin Ar-Rabi'*?" Seorang laki-laki menjawab, "Aku akan melihatkannya untukmu wahai Rasulullah." Orang itu pun mencari tahu, lalu ia didapati terluka namun masih hidup, maka ia berkata kepada Sa'd, "Rasulullah SAW menyuruhku untuk mencari tahu keadaan dirimu, termasuk orang yang masih hidup atau sudah mati." Ia (Sa'ad) menjawab, "Aku termasuk orang yang sudah mati, maka sampaikanlah salam kepada

---

[234] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (5/143, 144), Muslim (3/1389, 1390), Abu Daud (3/3101), dan Ahmad (6/141).

Rasulullah SAW dariku."[235] Kemudian hadits ini dikemukakan sesaat sebelum ia meninggal.

Diriwayatkan bahwa Ushairim bin Abdul Asyhal ditemukan dalam keadaan telah roboh pada perang Uhud, lalu ditanyakan kepadanya, "Apa yang membawamu?" Ia menjawab, "Aku sudah memeluk Islam, lalu aku datang." Keduanya termasuk syuhada Uhud yang termasuk dalam keumuman sabda Nabi SAW, *"Kuburkan mereka beserta darah dan pakaian mereka."* Mereka tidak dimandikan dan tidak dishalatkan, padahal keduanya masih sempat berbicara dan keduanya meninggal setelah berhentinya peperangan.

Dalam kisah yang menceritakan tentang penduduk Yamamah, yang bersumber dari Ibnu Umar disebutkan bahwa ia mengitari orang-orang yang gugur, lalu ia menemukan Abu Uqail Al Anafi[236], ia menuturkan, "Aku memberinya minum. Pada tubuhnya ada empat belas luka, semuanya bisa mengantarkannya kepada kematian. Air (minum yang aku berikan) itu keluar lagi dari semua lukanya." Namun ia tidak dimandikan.

Pada saat penaklukkan Syam, seorang laki-laki berkata, "Aku mengambilkan air milik Ali untuk memberi minum putra pamanku bila aku menemukannya masih hidup, lalu aku menemukan Al Harits bin Hisyam (orang pertama). Aku hendak memberinya minum, namun ada laki-laki lain (orang kedua) yang memandang ke arahnya, maka ia mengisyaratkan agar orang tersebut aku beri minum (lebih dulu), maka aku menuju orang tersebut untuk memberinya minum. Namun ada lagi orang lain (orang ketiga) yang memandang ke arah orang tersebut, maka ia mengisyaratkan agar memberinya minum lebih dulu, maka aku menghampirinya. Tapi ada lagi orang lain (orang keempat) yang memandang ke arahnya, maka ia mengisyaratkan agar aku memberinya minum lebih dulu. Namun sebelum aku sampai kepadanya (orang keempat), mereka semua sudah meninggal." Tidak satu pun dari mereka yang dimandikan atau dishalatkan, padahal

---

[235] HR. Malik di dalam *Al Muwaththa'* (2/465, 466) kitab jihad (41). Ibnu Abdil Barr berkata, "Aku tidak hafal hadits ini dan tidak mengetahuinya, kecuali bagi mereka yang biasa bepergian hadits ini masyhur dan cukup dikenal."

[236] Namanya adalah Abdurrahman bin Abdullah Al Balwi. Pada masa jahiliyah namanya Abdul 'Uzza, lalu Nabi SAW menamainya Abdurrahman. Lihat *Usud Al Ghabah* (nomor 6105).

semuanya meninggal setelah berhentinya peperangan.

Pasal: Bila orang yang berperang itu meninggal karena terkena senjatanya sendiri, maka ia sama saja dengan yang terbunuh di tangan musuh. Namun Al Qadhi berkata, "Ia dimandikan dan dishalatkan, karena ia tidak mati di tangan kaum musyrik. Hal ini serupa dengan orang yang terkena senjatanya sendiri di luar peperangan."

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari seorang laki-laki sahabat Nabi SAW, ia menuturkan, "Kami mengepung sebuah kampung di wilayah Juhainah, lalu salah seorang dari kaum muslim mengejar salah seorang sari mereka (musuh), kemudian ia menyerangnya namun meleset sehingga pedangnya mengenai dirinya sendiri. Rasulullah SAW lalu bersabda, '*Saudara kalian wahai sekalin kaum muslim.*' Orang-orang pun segera menyusulnya, namun mereka mendapatinya telah meninggal. Rasulullah SAW lalu membungkusnya beserta pakaian dan darahnya, lalu menshalatkannya, maka mereka berkata, 'Wahai Rasulullah, apakah dia syahid?' Beliau menjawab, '*Ya, dan aku menjadi saksi baginya*'."[237]

Amir bin Al Akwa' berduel melawan Marhab ketika perang Khaibar, lalu ia bergerak ke bawah (karena pedangnya pendek), dan berusaha menebaskan pedangnya ke betis orang Yahudi itu, tapi ujung pedangnya malah berbalik dan mengenai mata lututnya, kemudian ia meninggal.[238] Walau demikian, ia tidak dibedakan dengan syuhada lainnya, karena ia syahid di medan perang, sehingga menyerupai orang yang terbunuh oleh orang kafir.

Adapun yang terjatuh dari tunggangannya, atau ditemukan telah meninggal dan tidak ada bekasnya (luka), maka ia dimandikan. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad.

Ahmad menakwilkan hadits, "Kuburkanlah mereka dengan luka-luka mereka." Bila terdapat luka maka tidak dimandikan. Ini juga merupakan pendapat Abu Hanifah mengenai orang (prajurit) yang ditemukan meninggal namun tidak ada bekas (luka) padanya.

Sementara itu Asy-Syafi'i berkata, "Tidak dimandikan, karena

---

[237] HR. Abu Daud (3/ج 2539), dan Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (8/110). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

[238] HR. Muslim (3/1440), dan Ahmad (4/52).

kemungkinan ia mati oleh suatu sebab di antara hal-hal yang terjadi dalam peperangan."

Menurut kami: hukum asalnya adalah wajib dimandikan, maka tidak gugur hanya karena prediksi. Juga karena gugurnya kewajiban memandikan yang disepakati itu adalah yang disertai dengan luka, maka tidak boleh mengesampingkan (keberadaan luka) sehingga tidak dianggap (sebagai sebab yang menggugurkan kewajiban memandikan).

Pasal: Ahlul 'adl yang terbunuh dalam peperangan, hukum memandikan dan menshalatkannya sama dengan yang terbunuh dalam peperangan dengan kaum musyrik, karena Ali RA tidak memandikan orang-orang yang gugur dari pihaknya. Ammar juga telah berwasiat agar tidak dimandikan, ia berkata, "Kuburkan aku beserta pakaianku, karena aku akan melawan."[239]

Ahmad berkata, "Para peserta perang Jamal berwasiat, 'Kami akan syahid besok, maka janganlah kalian menanggalkan pakaian kami dan jangan mencucikan darah kami'." Karena ia sebagai syahid peperangan maka sama seperti orang yang terbunuh oleh orang kafir. Ini juga merupakan pendapat Abu Hanifah.

Sementara itu Asy-Syafi'i berkata —pada salah satu pendapatnya—, "Mereka dimandikan, karena Asma memandikan jenazah putranya, Abdullah bin Az-Zubair."

Pendapat pertama lebih tepat karena alasan yang telah kami kemukakan. Adapun Abdullah bin Az-Zubair, ia ditangkap lalu disalib, sehingga ia sama seperti orang yang dibunuh secara zhalim, bukan sebagai syahid peperangan.

Adapun tentang *ahlul baghyi* * (pemberontak), Al Kharqi berkata, "Yang terbunuh dari mereka dimandikan, dikafani dan

---

[239] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/17).

* *Ahlul baghyi* ialah sekelompok orang yang memiliki kekuasaan dan kekuatan yang bermaksud memisahkan diri dari penguasa yang sah karena alasan-alasan yang cukup rasional, misalnya mereka mengira penguasa mereka adalah orang kafir, atau mengiranya telah berbuat curang dan zhalim. Mereka membentuk sebuah kelompok yang menolak tunduk kepada penguasa yang sah dan bermaksud memisahkan diri darinya.

dishalatkan." Kemungkinan juga digabungkan dengan kelompok ahlul 'adl (orang-orang yang adil), karena tidak ada nukilan yang sampai kepada kami yang menyebutkan dimandikannya para korban perang Jamal dan perang Shiffin dari kedua belah pihak. Juga karena jumlah mereka banyak di dalam pertempuran sehingga memberatkan untuk memandikan mereka, sehingga sama seperti ahlul 'adl.

Adapun tentang menshalatkan ahlul 'adl, kemungkinan tidak dishalatkan, karena kami menyerupakannya dengan para syuhada yang gugur dalam peperangan melawan kaum musyrik dalam hal memandikan mereka, maka demikian juga dalam hal menshalatkan mereka. Kemungkinan juga mereka dishalatkan, karena Ali RA menshalatkan mereka.

Pasal: Tentang orang yang dibunuh secara zhalim, atau dibunuh karena mempertahankan hartanya, atau mempertahankan diri atau keluarganya, maka ada dua riwayat:

Pertama, dimandikan. Ini karena derajatnya masih di bawah syahid di medan perang, sehingga seperti orang yang mati karena sakit perut. Juga karena yang mati seperti itu tidak banyak sehingga tidak boleh disamakan dengan syahid di medan perang. Ini pendapat yang dipilih oleh Al Khalal, dan ini juga merupakan pendapatnya Al Hasan serta merupakan madzhab Asy-Syafi'i dan Malik,

Kedua, tidak dimandikan dan tidak dishalatkan. Ini karena orang yang seperti itu berarti terbunuh sebagai syahid sehingga menyerupai orang yang syahid di medan perang. Ini merupakan pendapatnya Asy-Sya'bi, Al Auza'i dan Ishak mengenai memandikannya.

Nabi SAW bersabda,

مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ

"Barangsiapa terbunuh karena membela hartanya maka ia syahid."[240]

Pasal: Orang yang mati syahid bukan karena perang,

---

[240] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (3/179), Muslim (1/125), Abu Daud (4/4772), At-Tirmidzi (4/1418), An-Nasa'i (7/115), Ibnu Majah (2/2580), dan Ahmad (1/188).

seperti orang yang mati karena sakit perut, terkena tha'un (wabah penyakit), karena tenggelam, karena gempa bumi, dan karena nifas, maka mereka dimandikan dan dishalatkan. Mengenai hal ini kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat kecuali yang diceritakan dari Al Hasan, bahwa yang mati karena nifas tidak dishalatkan karena ia syahidah.

Menurut kami: Nabi SAW menshalatkan wanita yang meninggal pada masa nifasnya, beliau berdiri sejajar dengan bagian tengah tubuhnya.[241] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Sa'd bin Mu'adz juga dishalatkan padahal ia syahid.

Kaum muslim menshalatkan Umar dan Ali RA, padahal keduanya syahid.

Nabi SAW bersabda,

الشُّهَدَاءُ خَمْسٌ: الْمَطْعُونُ، وَالْمَبْطُونُ، وَالْغَرِقُ، وَصَاحِبُ الْهَدْمِ، وَالشَّهِيدُ فِي سَبِيلِ اللهِ.

"*Orang-orang yang mati syahid ada lima (macam): terkena tha'un (wabah penyakit), sakit perut, tenggelam, korban gempa bumi, dan berjuang di jalan Allah.*"[242] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *shahih*."

Beliau bersabda, "*Mati syahid ada tujuh selain karena berperang.*" Pada khabar ini disebutkan tambahan: yang terbakar, yang mendamaikan pertikaian, dan wanita yang mati ketika nifas sementara anaknya masih di dalam perutnya adalah syahidah."[243]

Mereka semuanya dimandikan dan dishalatkan, sebab Nabi SAW tidak memandikan yang syahid dalam peperangan karena memandikannya akan menghilangkan darah yang baik secara syar'i, atau karena kesulitan memandikan mereka lantaran banyaknya jumlah mereka, karena banyaknya luka pada mereka, dan di sini (syahid lainnya) hal-hal tersebut tidak ada.

---

[241] Telah dikemukakan pada masalah nomor 372 (hadits nomor 201).

[242] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (1/167), Muslim (3/1521), dan At-Tirmidzi (3/ج 1063).

[243] HR. Abu Daud (3/3111), Ibnu Majah (2/2803), An-Nasa'i (4/1845), Malik di dalam *Al Muwaththa'* (1/234), dan Ahmad (5/446). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

Pasal: Jika orang-orang yang mati dari golongan kaum muslim bercampur dengan orang-orang yang mati dari golongan kaum musyrik sehingga tidak dapat dibedakan, maka semuanya dishalatkan dengan niat manshalatkan kaum muslim.

Ahmad berkata, "Menempatkan mereka di antara dirinya (yang menshalatkan) dan arah Kiblat, kemudian menshalatkan mereka." Ini juga merupakan pendapat Malik dan Asy-Syafi'i.

Sementara itu Abu Hanifah berkata, "Jika kaum muslimnya lebih banyak maka mereka dishalatkan, namun jika tidak (lebih banyak) maka tidak dishalatkan, karena yang dilihat adalah yang statusnya lebih banyak, dengan bukti, bahwa negeri kaum muslim adalah negeri yang tampak syiar keIslamannya karena banyaknya kaum muslim, sedangkan sebaliknya adalah negeri kaum kuffar."

Menurut kami: jika dimungkinkan menshalatkan kaum muslim tanpa menimbulkan mudharat, maka wajib dilaksanakan, sebagaimana bila jumlah mereka lebih banyak, sebab bila shalat dan doanya bisa dimaksudkan untuk yang lebih banyak, maka boleh juga dimaksudkan untuk yang lebih sedikit. Adapun argumen yang mereka kemukakan, tidaklah tepat, sebab bila mayit saudarinya tercampur dengan wanita-wanita lainnya, maka hukumnya bisa ditetapkan bagi yang sedikit tanpa menyertakan yang banyak.

Pasal: Bila ada mayit dan tidak diketahui apakah muslim atau kafir, maka dilihat tanda-tandanya, yaitu alat kelamin (disunat atau tidak), pakaian, dan warna kulit. Jika tidak ada tandanya, sementara mayit itu berada di wilayah Islam, maka dimandikan dan dishalatkan. Namun bila berada di wilayah kafir maka tidak dimandikan dan tidak dishalatkan. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad. Karena hukum asalnya, bahwa yang berada di suatu wilayah maka ia merupakan penduduknya, sehingga hukumnya diberlakukan padanya selama tidak ada bukti yang menunjukkan bahwa ia bukan penduduknya.

382. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Orang yang meninggal ketika sedang ihram dimandikan dengan air dan bidara, namun tidak diberi wewangian, kemudian dikafani dengan kedua pakaiannya, sementara kepala dan kakinya tidak ditutup."

Demikian ini, karena orang yang sedang ihram hukum ihramnya tidak gugur karena kematiannya. Oleh karena itu, hal-hal yang dihindari oleh orang yang ihram dihindari pula dari orang yang mati ketika sedang ihram, yaitu berupa wewangian, penutup kepala, pakaian berjahit, dan memotong rambut. Hal ini diriwayatkan dari Utsman, Ali, dan Ibnu Abbas. Ini juga pendapat Atha', Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i, dan Ishak.

Sementara itu, Malik, Al Auza'i, dan Abu Hanifah berkata, "Ihramnya batal karena kematiannya, sehingga ia diperlakukan seperti orang yang halal (yang tidak ihram)." Pendapat ini juga diriwayatkan dari Aisyah, Ibnu Umar, dan Thawus. Dikarenakan ihram adalah ibadah syar'iyyah, maka bisa batal karena kematian, sebagaimana shalat dan puasa.

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas, bahwa seorang laki-laki terhempas dari untanya (ketika sedang iharam), saat itu kami bersama Nabi SAW, lalu Nabi SAW bersabda, "*Mandikanlah ia dengan air dan bidara serta kafanilah ia dengan dua pakaian. Janganlah kalian menyentuhkan wewangian padanya dan jangan pula kalian menutup kepalanya, karena pada Hari Kiamat Allah akan membangkitkannya dalam keadaan rambutnya direkatkan.*"[244]

Dalam riwayat lain disebutkan dengan redaksi: "*Dalam keadaan bertalbiyah.*" Jika dikatakan, "Ini khusus baginya, karena pada Hari Kiamat ia akan dibangkitkan dalam keadaan bertalbiyah," maka kami katakan, "Jika Nabi SAW menentukan hukum pada satu orang, maka hukum itu berlaku bagi yang lain, kecuali beliau mengkhususkannya. Oleh karena itu, ketentuan yang beliau tetapkan pada seorang syuhada Uhud berlaku pada semua syuhada. Beliau bersabda, "*Hukumku atas satu orang adalah hukumnya atas semua.*"[245]

---

[244] Telah dikemukakan pada nomor 36.

[245] Disebutkan oleh As-Suyuthi di dalam *Ad-Durar Al Muntatsarah* (hal. 132/ح

Abu Daud berkata, "Aku mendengar Ahmad bin Hanbal berkata, 'Dalam hadits ini ada lima Sunnah: mengafaninya dengan dua pakaiannya, yakni dikafani dengan dua pakaian; pada semua pemandiannya disertai daun bidara; tidak menutup kepalanya; tidak menyentuhkan wewangian kepadanya; dan kain kafannya dari semua hartanya'."

Ahmad juga berkata pada kesempatan lain, "Disiramkan air padanya namun tidak dimandikan sebagaimana dimandikannya orang yang halal (yang tidak ihram)." Tidak disukainya menggosok kepalanya dan tempat-tempat tumbuhnya bulu adalah agar tidak rontok. Tentang menutup kakinya, ada perbedaan pendapat. Hanbal meriwayatkan darinya, bahwa kakinya tidak ditutup. Pendapat ini juga yang dikemukakan oleh Al Kharqi.

Al Khalal berkata, "Aku tidak mengetahui hal ini di dalam hadits, dan tidak seorang pun yang meriwayatkannya dari Abu Abdillah selain Hanbal. Menurutku ini hanya dugaan dari Hanbal, maka yang diamalkan adalah menutupi semua tubuh orang yang ihram kecuali kepalanya, karena ihramnya laki-laki adalah pada bagian kepalanya, dan ketika masih hidup pun tidak ada larangan untuk menutup kakinya, maka demikian juga setelah meninggal."

Kemudian mereka mengemukakan riwayat yang berbeda dari Ahmad tentang menutup wajahnya. Isma'il bin Sa'id meriwayatkan darinya, bahwa wajahnya tidak ditutup, karena pada sebuah hadits disebutkan, "*Dan janganlah kalian menutup kepalanya dan jangan pula wajahnya.*" Sementara itu para sahabat Ahmad yang lain menukil darinya, bahwa tidak apa-apa menutup wajahnya, berdasarkan hadits Ibnu Abbas yang kami riwayatkan, dan itu adalah hadits yang paling *shahih* mengenai masalah ini, yang pada hadits itu hanya disebutkan larangan menutup kepala, karena ihramnya laki-laki adalah di kepalanya, dan ketika masih hidup pun tidak ada larangan menutup wajahnya, maka apalagi setelah meninggal.

---

hadits 198), dan ia berkata, "Tidak dikenal.". Al Ajluni di dalam *Kasyf Al Khafa* (1/ ح 1161). Tentang lafazh "*lahukmii 'alal jamaa'ah*" tidak ada asalnya, sebagaimana dikatakan oleh Al Iraqi di dalam *Takhrij Ahadits Al Baidhawi*. Ia juga berkata di dalam *Ad-Durar*, "Sebagaimana Az-Zarkasyi tidak dikenal. Adz-Dzahabi pernah ditanya tentang dirinya ia lalu mengingkarinya." Disebutkan juga oleh Asy-Syaukani di dalam *Al Fawaid Al Majmu'ah* (1/211). Al Iraqi berkata —di dalam *Takhrij Ahadits Al Baidhawi*—, "Tidak ada asalnya."

Ia juga berpendapat bahwa orang yang mati ketika ihram tidak boleh dikenakan pakaian berjahit sebagaimana ia tidak boleh mengenakannya ketika masih hidup. Bila mayitnya wanita yang sedang ihram, maka dikenakan gamis dan penutup kepala, sebagaimana yang dikenakannnya ketika masih hidup, dan tidak boleh dikenakan wewangian, karena wewangian pun diharamkan baginya ketika masih hidup, maka begitu pula setelah meninggal.

383. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila ada (bagian tubuh) yang terpisah dari mayit, maka dicuci dan dimasukkan ke dalam kafannya."

Penjelasan: Bila ada bagian tubuh mayit yang tidak utuh, dan bagian tersebut ada, maka bagian tersebut dicuci dan dimasukkan ke dalam kafannya.

Ibnu Sirin berkata, "Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat mengenai hal ini."

Diriwayatkan dari Asma, bahwa ia memandikan mayit anaknya. Ternyata ketika memandikannya anggota tubuhnya terlepas, maka ia pun mencucinya dan memberinya pewangi, lalu memasukkannya di dalam kafannya.[246]

Jadi, bagian tubuh mayit dikumpulkan di satu tempat, dan ini lebih utama daripada memisahkannya.

Pasal: Jika yang ditemukan hanya sebagian tubuh mayit, maka menurut madzhab ini dimandikan dan dishalatkan. Ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i.

Ibnu Manshur menukil dari Ahmad, bahwa tidak menshalatkan anggota-anggota tubuh.

Al Khalal berkata, "Mungkin itu pendapat lama Abu Abdillah. Adapun yang berlaku dari pendapat Abu Abdillah adalah, anggota-anggota tubuh juga dishalatkan."

Sementara itu, Abu Hanifah dan Malik berkata, "Jika yang ditemukan itu mayoritas maka dishalatkan, dan jika tidak begitu maka tidak dishalatkan, karena bagian yang tidak mencapai setengahnya tidak dishalatkan, sebagaimana yang biasa terjadi semasa hidupnya

---

[246] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/17).

seperti rambut dan kuku."

Menurut kami: dalilnya adalah ijma sahabat, sebagaimana dikatakan oleh Ahmad, "Abu Ayyub pernah menshalatkan sepotong kaki. Umar pernah menshalatkan tulang belulang di Syam. Abu Ubaidah pernah menshalatkan potongan kepala-kepala di Syam."

Keduanya diriwayatkan oleh Abdullah bin Ahmad dengan isnadnya.

Asy-Syafi'i berkata, "Seekor burung melemparkan sepotong tangan di Makkah dari peristiwa (perang) Jamal, lalu diketahui dengan cincin (yang ada pada potongan tangan tersebut), ternyata itu adalah tangan Abdurrahman bin Atab bin Usaid, maka warga Makkah menshalatkannya."[247] Hal ini dihadiri oleh sejumlah sahabat, dan kami tidak mengetahui ada yang menyelisihinya dari kalangan sahabat. Juga karena itu merupakan bagian dari satu keutuhan yang harus dishalatkan, maka bagian itu pun dishalatkan sebagaimana bagian yang banyak.

Perlu dibedakan dengan yang biasa terjadi pada masa hidup, karena bagian tersebut (seperti potongan rambut dan kuku) tidak dishalatkan, lagipula rambut dan kuku tidak hidup [yakni tidak seperti anggota tubuh yang dialiri darah dan bila terluka akan terasa].

Pasal: Bila ditemukan bagian tubuh setelah dikuburkan mayitnya, maka bagian tubuh tersebut dicuci dan dishalatkan, lalu dikuburkan di sebelah kuburannya, atau dibongkar sebagian kuburannya lalu dikuburkan di situ. Tidak perlu membongkar mayitnya, karena bahaya dari membongkar mayit, dan menyingkapnya akan lebih besar daripada memisahkan bagian tubuhnya.

Pasal: Orang yang mati tertimbun atau terbakar atau tengelam, bila memungkinkan dimandikan maka dimandikan, bila dikhawatirkan akan mematahkannya (meremukkan atau menghancurkan) maka cukup dimandikan dengan cara disiram air tanpa disentuh. Bila dikhawatirkan akan patah karena terkena air maka tidak dimandikan, dan bila memungkinkan maka ditayamumkan

---

[247] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/18).

sebagaimana orang hidup yang tidak boleh terkena air. Bila tidak dapat memandikan mayit karena tidak ada air maka ditayamumkan. Bila tidak dapat mencuci sebagiannya, maka dicuci bagian yang bisa dicuci, sementara bagian yang lain ditayamumkan sebagaimana orang yang masih hidup.

Pasal: Bila seseorang meninggal di dalam sumur yang mengandung gas beracun, maka netralisasilah sumur dengan kain basah yang dilingkarkan pada sumur, guna menyerap udara beracunnya, kemudian barulah orang yang akan memeriksanya turun ke dalam sumur. Atau bila dapat dikeluarkan dengan pengait tanpa merusak jasadnya, maka lakukanlah dengan cara ini. Dikarenakan mayit yang demikian bisa dimandikan tanpa menimbulkan mudharat, maka cara ini harus dilakukan sebagaimana orang yang meninggal di permukaan tanah.

Bila meragukan status gasnya, maka diturunkan obor atau sejenisnya, dan bila apinya padam berarti gasnya masih ada, tapi bila apinya tidak mati maka gasnya sudah tidak ada, karena dikatakan, "Api tidak bertahan kecuali di tempat binatang bisa bertahan." Bila tidak dapat dikeluarkan kecuali dengan cara merusaknya (merusak jasadnya), sementara sumur itu tidak diperlukan lagi, maka sumur itu diuruk, sehingga itu menjadi kuburannya.

Namun bila pengurukkannya akan menimbulkan mudharat bagi orang yang lewat, maka jasadnya dikeluarkan dengan pengait, baik menyebabkan rusaknya jasad maupun tidak. Cara ini dilakukan untuk memelihara berbagai hak, agar orang yang lewat masih bisa memanfaatkannya, dan agar mayitnya bisa dimandikan. Bahkan mungkin bila kerusakan jasadnya dibiarkan maka kerusakannya akan lebih buruk karena akan terputus-putus dan membusuk.

Bila ada orang yang turun ke sumur karena membutuhkan air, lalu mereka mengkhawatirkan keselamatan diri mereka, maka mereka boleh mengeluarkannya walaupun akan menyebabkan kerusakan jasadnya, karena hal ini lebih ringan daripada terancamnya jiwa yang masih hidup. Oleh karena itu, bila tidak ada penutup kecuali untuk mengafani mayit, sementara yang hidup juga membutuhkan, maka yang hidup didahulukan, karena kehormatan dan keselamatan jiwa

orang yang hidup lebih utama daripada menghindarkan mayit dari kerusakan jasad. Rusaknya dunia lebih ringan bagi Allah daripada terbunuhnya seorang muslim. Bahkan, bila mayit itu menelan harta orang lain, perutnya boleh dibedah untuk memelihara harta orang yang hidup. Padahal memelihara jiwa lebih utama daripada memelihara harta. *Wallahu a'lam.*

384. Dia berkata, "Bila kumisnya panjang maka dipotong lalu dikuburkan bersamanya."

Penjelasan: Bila kumis mayit panjang maka dianjurkan dipotong. Ini juga merupakan pendapat Al Hasan, Bakar bin Abdullah, Sa'id bin Jubair, dan Ishak. Sementara Abu Hanifah dan Malik berkata, "Tidak boleh ada yang dipotong dari mayit, karena itu berarti memotong sesuatu darinya. Oleh karena itu, tidak dianjurkan pula untuk mengkhitannya." Tetapi para sahabat Asy-Syafi'i berbeda pendapat, sehingga terbagi menjadi dua pendapat.

Menurut kami: dalilnya adalah sabda Nabi SAW, "*Lakukanlah terhadap orang-orang yang mati di antara kalian sebagaimana yang kalian lakukan terhadap para pengantin kalian.*"[248]

Biasanya pengantin dibaguskan dan dihilangkan dari hal-hal yang membuatnya tampak buruk, misalnya kumis yang panjang, karena dengan membiarkannya akan menjadikannya tampak buruk. Oleh karena itu, disyariatkan untuk dipotong, seperti bila mulutnya atau matanya terbuka, disyariatkan untuk ditutup. Lagi pula, ini (memotong kumis) merupakan perbuatan yang di-Sunnah-kan semasa hidup dan tidak menimbulkan mudharat, maka disyariatkan pula setelah meninggal, sebagaimana halnya mandi. Namun masalah ini tidak mencakup khitan, karena mengandung mudharat.

Bila ada rambut yang dipotong maka potongannya itu disertakan di dalam kafannya, karena potongan itu merupakan bagian dari mayit. Begitu pula semua yang dipotong dari mayit, seperti rambut dan kuku dengan cara dicuci lalu disertakan di dalam kafannya.

Pasal: Tentang kuku yang panjang.

---

[248] Telah dikemukakan pada nomor 62.

Dalam masalah ini ada dua riwayat:

Pertama, tidak dipotong.

Ahmad berkata, "Kukunya tidak dipotong namun kotorannya dibersihkan," Ini merupakan konteks perkataan Al Kharqi, yaitu, "Cuka bisa digunakan bila diperlukan." Cuka itu bisa menghilangkan (kotoran) di bawah kuku. Kuku tidak tampak menonjol seperti halnya kumis, maka tidak perlu dipotong.

Kedua, dipotong bila tampak buruk. Ini ditetapkan dari Ahmad. Pemotongan kuku termasuk Sunnah dan tidak ada mudharatnya bila dilakukan terhadap mayit, maka disyariatkan untuk dipotong sebagaimana halnya kumis. Riwayat pertama bisa diartikan: bila tidak tampak buruk.

Adapun bulu kemaluan, konteks perkataan Al Kharqi menunjukkan tidak perlu dipotong karena ia tidak menyinggungnya. Ini merupakan pendapat Ibnu Sirin, Malik dan Abu Hanifah. Memotongnya akan menyebabkan tersingkapnya aurat dan menyentuhnya, serta mempermalukan mayit, maka tindakan itu diharamkan sehingga tidak dilakukan bila tidak wajib. Lagipula, auratnya akan tertutup, dan untuk membiarkannya tetap tertutup maka bulunya tidak perlu dihilangkan.

Diriwayatkan dari Ahmad, bahwa memotongnya adalah Sunnah. Ini juga merupakan pendapat Al Hasan, Bakar bin Abdullah, Sa'id bin Jubair, dan Ishak, karena Sa'd bin Abu Waqqash pernah memotong bulu kemaluan mayit. Juga karena bulu kemaluan adalah bulu yang pemotongannya merupakan Sunnah, sehingga menyerupai kumis.

Pendapat pertama lebih utama, karena kumis berbeda dengan bulu kemaluan; kumis tampak (di bagian luar) sehingga (bila tidak dirapikan) akan tampak buruk, dan untuk memotongnya tidak perlu menyingkap atau menyentuh aurat. Bila kami katakan perlu memotongnya, maka Hanbal telah meriwayatkan bahwa Ahmad pernah ditanya, "Bagaimana penggunaan alat cukur?" Ia menjawab, "Pisau cukur atau gunting untuk memotong bulu kemaluan."

Al Qadhi berkata, "Dipotong dengan alat cukur karena lebih mudah dan tidak perlu menyentuhnya." Alasan dari ucapan Ahmad adalah karena Sa'd pernah melakukannya. Namun alat cukur tidak menjamin tidak rusaknya kulit mayit.

Pasal: Khitan (pada mayit) tidak disyariatkan, karena itu (bagian yang belum dikhitan) merupakan bagian anggota tubuhnya. Ini merupakan pendapat mayoritas ahli ilmu.

Diceritakan dari sebagian orang, bahwa mayit dikhitan. Demikian yang dituturkan oleh Ahmad.

Pendapat pertama lebih utama, dengan alasan yang telah kami kemukakan. Rambut mayit pun tidak perlu dicukur, karena mencukur rambut kepala juga tidak termasuk Sunnah semasa hidup. Bercukur dilakukan untuk keindahan atau ketika ibadah haji (atau umrah), sehingga bercukur tidak dituntut dalam hal ini.

Pasal: Jika tulangnya dibalut dengan tulang lain sehingga tampak berbeda, lalu meninggal, maka tulang (tambahan) itu tidak perlu dilepaskan bila suci. Bila najis dan dimungkinkan dapat dihilangkan tanpa merusak jasadnya, maka dihilangkan, karena itu adalah najis yang bisa dihilangkan tanpa menimbulkan mudharat. Tapi bila menyebabkan rusaknya jasad (saat dilepaskannya), maka tidak perlu dilepaskan, dan hukumnya sama dengan tidak tampak, sebagaimana ketika masih hidup.

Bila ada perban pada mayit yang bila dilepas akan merusak jasadnya, maka cukup diusap sebagaimana mengusap perban pada orang hidup. Bila untuk melepaskannya tidak menyebabkan kerusakan jasad, maka dilepaskan, kemudian bekasnya dicuci.

Ahmad berkata (tentang mayit yang giginya diikat dengan emas), "Bila bisa dilepas tanpa menyebabkan lepasnya gigi, maka dilepaskan. Namun bila dikhawatirkan akan menyebabkan lepas sebagian gigi, maka dibiarkan."

Pasal: Bila jasadnya ada yang lengket (saling menempel) atau bengkok (terlipat), atau serupa dengan itu, dan dimungkinkan dapat dilenturkan dengan air panas, maka lakukanlah. Namun bila harus dengan cara paksa, maka dibiarkan apa adanya. Bila kondisinya dalam bentuk yang tidak mungkin dibiarkan seperti itu di atas tandu (usungan jenazah) kecuali bila meluruskannya berarti merusak jasadnya, maka jenazahnya (tetap dibiarkan seperti adanya) namun dimasukkan ke dalam peti (tidak ditandu) atau di bawah tudung, seperti yang dilakukan terhadap mayit wanita, karena hal ini lebih tertutup dan terjaga.

Pasal: Dianjurkan meletakkan sejenis kayu atau dahan pohon berbentuk kubah di atas dipan mayit wanita, lalu di atasnya ditutup kain agar lebih tertutup.

Diriwayatkan bahwa Fathimah binti Rasulullah SAW RA adalah orang yang pertama kali diperlakukan seperti itu.

385. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Dianjurkan berta'ziyah* kepada keluarga si mayit."

Mengenai hal ini kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat, kecuali Ats-Tsauri, ia berkata, "Tidak dianjurkan ta'ziyah setelah dikuburkan, karena penguburan adalah perkara terakhirnya."

Menurut kami: dalilnya adalah keumuman sabda Nabi SAW,

مَنْ عَزَّى مُصَابًا فَلَهُ مِثْلُ أَجْرِهِ.

"*Barangsiapa berta'ziyah kepada orang yang tertimpa musibah, maka baginya seperti pahalanya.*"[249] (HR. At-Tirmidzi, dan ia berkata, "Hadits ini *gharib*.").

Ibnu Majah meriwayatkan -dalam kitab *Sunan*-nya- dari Abdullah bin Abu Bakar bin Muhammad bin Amru bin Hazm, dari ayahnya, dari kakeknya, dari Nabi SAW, beliau bersabda,

مَا مِنْ مُؤْمِنٍ يُعَزِّي أَخَاهُ بِمُصِيبَةٍ، إِلاَّ كَسَاهُ اللهُ سُبْحَانَهُ مِنْ حُلَلِ الْكَرَامَةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

'*Tidak ada seorang mukmin pun yang berta'ziyah kepada saudaranya yang terkena musibah, kecuali Allah akan memakaikannya pakaian-pakaian kemuliaan pada Hari Kiamat*'."[250]

Abu Barzah berkata, "Rasulullah SAW bersabda, '*Barangsiapa berta'ziyah kepada orang yang kehilangan (kematian), maka akan dipakaikan padanya pakaian surga*'."[251]

---

* Ta'ziyah artinya menyuruh bersabar, dan juga menghibur keluarga mayit sehingga mereka tidak larut dalam kesedihan, merasa terhibur dan dapat bersabar. Caranya yaitu dengan menceritakan hal-hal yang dapat meringankan beban mereka serta menghilangkan kesedihan mereka.

[249] HR. At-Tirmidzi (3/1073) dan Ibnu Majah (1/1602). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

[250] HR. Ibnu Majah (1/1601). Al Albani berkata, "*Hasan.*"

[251] HR. At-Tirmidzi (3/1076), Disebutkan oleh Al Albani di dalam *Dha'if Al*

At-Tirmidzi berkata, "Isnadnya tidak kuat."

Yang dimaksud dengan *ta'ziyah* adalah menghibur keluarga yang tertimpa musibah, memenuhi hak-hak mereka, dan mendekati mereka. Ta'ziyah juga diperlukan setelah penguburan sebagaimana sebelum penguburan.

Pasal: Dianjurkan berta'ziyah kepada semua anggota keluarga yang tertimpa musibah, baik yang dewasa maupun yang masih kecil, terutama yang paling baik di antara mereka dan paling terpandang di antara mereka, sehingga bisa menenteramkan yang lain, dan yang lemah di antara mereka pun bisa tabah dalam menjalaninya.

Laki-laki nonmuhrim tidak berta'ziyah kepada wanita yang bukan mahramnya karena dikhawatirkan terjadi fitnah.

Pasal: Ucapan ketika berta'ziyah

Nabi SAW berta'ziyah kepada seorang laki-laki, lalu beliau mengucapkan, "*Rahimakallaah wa aajarak.*" [semoga Allah merahmatimu dan memberimu pahala].[252] (HR. Imam Ahmad).

Ahmad pernah berta'ziyah kepada Abu Thalib, lalu ia berdiri di pintu masjid, kemudian mengucapkan, "*A'zhamallahu ajrakum wa ahsana 'azaakum.*" [Semoga Allah memberimu pahala yang besar dan menyempurnakan kesabaranmu].

Sebagian sahabat kami berkata, "Bila seorang muslim berta'ziyah kepada muslim lainnya, maka ia mengucapkan, "*A'zhamallahu ajraka wa ahsana 'azaaka wa rahima mayyitaka*" [Semoga Allah memberimu pahala yang besar, menyempurnakan kesabaranmu, dan merahmati mayitmu]."

Sebagian ahli ilmu berkata, "Hendaknya mengucapkan sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ja'far bin Muhammad dari ayahnya, dari kakeknya, ia menuturkan, 'Ketika Rasulullah SAW wafat, dan *ta'ziyah* pun berdatangan, mereka mendengar ada yang mengucapkan [yang artinya], '*Sesungguhnya Allah dalam ta'ziyah dari setiap musibah, memberi ganti dari setiap yang sirna dan memberi pendatang dari setiap yang telah pergi. Jadi, kepada*

Jami' (5707), dan ia berkata, "*Dha'if.*" (*Al Irwa'*, 757).

[252] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/60), dan ia berkata, "Ini *mursal.*"

Allahlah hendaknya kalian percaya, dan kepada-Nyalah kalian berharap, karena yang sebenarnya mendapat musibah adalah yang tidak mendapat pahala'."* (HR. Asy-Syafi'i di dalam *Musnad*-nya).

Bila berta'ziyah kepada orang muslim yang ditinggalkan keluarganya yang kafir, maka mengucapkan, "*A'zhamallahu ajraka wa ahsana 'azaaka.*" [Semoga Allah memberimu pahala yang besar dan menyempurnakan kesabaranmu].

Pasal: Ta'ziyah kepada ahli dzimmah

Ahmad *rahimahullah* tidak memberi kepastian tentang *ta'ziyah* kepada ahli dzimmah [nonmuslim yang berada di wilayah kekuasaan kaum muslim], karena *ta'ziyah* berbeda dengan menjenguk. Mengenai hal ini ada dua riwayat:

Pertama, kami tidak menjenguk mereka, maka kami juga tidak berta'ziyah kepada mereka. Ini berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Janganlah kalian memulai mereka dengan ucapan salam.*"[253] Ini juga tercakup dalam maknanya.

Kedua, kami menjenguk mereka, karena Nabi SAW menjenguk seorang anak Yahudi yang sedang sakit. Beliau duduk di dekat kepalanya, lalu bersabda, "*Masuk Islamlah engkau.*" Anak itu melirik ayahnya yang juga berada di dekat kepalanya, lalu ayahnya berkata, "Patuhi Abu Al Qasim." Anak itu pun memeluk Islam. Nabi SAW kemudian berdiri sambil berkata, "*Segala puji hanya milik Allah yang telah menyelamatkannya dari neraka'*."[254] (HR. Al Bukhari). Oleh karena itu, kami berta'ziyah kepada mereka.

Bila berta'ziyah kepada mereka (ahli dzimmah) yang ditinggal mati oleh keluarga mereka yang muslim, maka kami mengucapkan, "*Ahsanallahu 'azaaka wa ghafara li mayyitika.*" [Semoga Allah menyempurnakan kesabaranmu dan mengampuni (dosa) mayitmu].

Bila berta'ziyah kepada mereka (ahli dzimmah) karena ditinggal mati oleh keluarganya yang kafir, maka diucapkan, "*Akhlafallahu 'alaika wa naqasha 'adadaka*" [Semoga Allah

---

* HR. Asy-Syafi'i di dalam kitab *Al Umm* (1/278).

[253] HR. Muslim (4/1707), Abu Daud (4/5205), At-Tirmidzi (4/1602), dan Ahmad (2/266).

[254] HR. Al Bukhari (2/118) di dalam kitab *Shahih*nya, Abu Daud (3/3095), dan Ahmad (3/227).

memberimu ganti dan tidak mengurangi jumlahmu]. Maksudnya adalah, bila jumlah mereka bertambah maka akan lebih banyak upeti yang mereka berikan kepada baitul mal.

Abu Abdillah bin Baththah mengucapkan, "*A'thaakallaahu 'ala mushiibatika afdhala maa a'thaa ahadan min ahli diinika*" [Semoga dalam musibah yang menimpamu ini, Allah memberimu yang lebih utama daripada yang telah diberikan kepada seseorang di antara para pemeluk agamamu].

Tentang membalas ucapan *ta'ziyah*, telah sampai kepada kami dari Ahmad bin Al Husain, ia berkata, "Aku mendengar Abu Abdillah ketika mendapat ucapan *ta'ziyah* saat kematian putra pamannya, mengucapkan, "*Istajaaballaahu du'aa'aka, wa rahimanaa wa iyyaaka*" [Semoga Allah mengabulkan doamu serta merahmati kami dan engkau].

Pasal: Abu Al Khaththab berkata, "Dimakruhkan duduk-duduk untuk *ta'ziyah*."

Ibnu Aqil berkata, "Dimakruhkan berkumpul kumpul setelah keluarnya roh, karena hal ini bisa membangkitkan kesedihan."

Ahmad berkata, "Akut tidak menyukai *ta'ziyah* di kuburan, kecuali bagi yang belum berta'ziyah, ia boleh berta'ziyah setelah mayit dikuburkan atau sebelum dikuburkan."

Ia juga berkata, "Bila mau maka engkau boleh memegang tangan saat berta'ziyah, dan boleh juga tidak memegangnya." (Maksudnya adalah sesama lelaki atau sesama wanita).

Bila ada orang yang merobek pakaiannya karena musibah yang dialaminya, maka boleh berta'ziyah kepadanya namun tidak membiarkan yang haq digantikan kebatilan, dan bila bisa melarangnya maka itu lebih baik.

386. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak dimakruhkan menangis bila tidak disertai keluhan dan ratapan."

Menangis yang hanya sekadar menangis tidak makruh. Asy-Syafi'i berkata, "Boleh menangis hingga keluarnya roh, namun makruh setelah keluarnya roh. Berdasarkan riwayat Abdullah bin Atik, ia menuturkan, 'Rasulullah SAW datang kepada Abdullah bin Tsabit untuk menjenguknya, lalu beliau mendapatinya tengah pingsan, maka beliau memanggilnya namun ia tidak menyahut, maka beliau

beristirja' [mengucapkan *innaa lillaahi wa innaa ilaihi raaji'uun*], lalu berkata, "*Engkau mendahului kami wahai Abu Ar-Rabi'.*" Para wanita lalu berteriak dan menangis, kemudian Ibnu Atik mendiamkan mereka, namun Nabi SAW berkata kepadanya, "*Biarkan mereka. Namun bila telah pasti (meninggal) maka tidak boleh lagi ada yang menangis.*"* Yakni bila telah pasti meninggal."

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Anas, ia menuturkan, "Kami menghadiri (kematian) putri Nabi SAW, saat itu Rasulullah SAW duduk di dekat kuburan, lalu aku melihat kedua matanya meneteskan air mata."[255]

Nabi SAW mencium Utsman bin Mazh'un yang telah menjadi mayit, lalu beliau mengangkat kepalanya sementara kedua matanya meneteskan air mata.[256]

Anas juga menuturkan, "Rasulullah SAW bersabda,

أَخَذَ الرَّايَةَ زَيْدٌ فَأُصِيبَ، ثُمَّ أَخَذَهَا جَعْفَرٌ فَأُصِيبَ، ثُمَّ أَخَذَهَا عَبْدُ اللهِ بْنُ رَوَاحَةَ فَأُصِيبَ، وَإِنَّ عَيْنَيْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَتَذْرِفَانِ.

'*Panji diambil alih oleh Zaid, lalu ia pun gugur. Kemudian diambil oleh Ja'far, lalu ia pun gugur. Kemudian diambil oleh Abdullah bin Rawahah, lalu ia pun gugur.*'

Saat itu kedua mata beliau meneteskan air mata."[257]

Aisyah menuturkan, "Abu Bakar masuk lalu menyingkap wajah Rasulullah SAW, kemudian mencium beliau lalu menangis."[258]

Semua hadits-hadits tersebut *shahih*.

Al Umawi meriwayatkan di dalam *Al Maghazi*, dari Aisyah, bahwa ketika Sa'd bin Mu'adz meninggal, Abu Bakar dan Umar menangis, sehingga suara keduanya terdengar olehku."[259]

Diriwayatkan juga bahwa Nabi SAW masuk ke tempat Sa'd

---

* HR. Abu Daud (3/3111), Ibnu Majah (2/2803), An-Nasa'i (4/ح 1845), Malik di dalam *Al Muwaththa'* (1/233), dan Ahmad (5/446). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[255] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/100/111), Ahmad (3/126, 228).

[256] Telah dikemukakan pada nomor 65.

[257] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/92), An-Nasa'i (4/26), dan Ahmad (3/113).

[258] Telah dikemukakan pada nomor (65).

[259] HR. Ahmad (6/141, 142).

bin Ubadah yang sedang pingsan, lalu beliau menangis, kemudian menangis pula para sahabat beliau, lalu beliau bersabda,

أَلاَ تَسْمَعُونَ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُعَذِّبُ بِدَمْعِ الْعَيْنِ، وَلاَ بِحُزْنِ الْقَلْبِ، وَلَكِنْ يُعَذِّبُ بِهَذَا —وَأَشَارَ إِلَى لِسَانِهِ— أَوْ يَرْحَمُ.

"Tidakkah kalian mendengar? Sesungguhnya Allah tidak mengadzab dengan tetesan air mata dan tidak pula dengan kesedihan hati, akan tetapi Allah mengadzab dengan ini –seraya menunjuk lisannya- *atau merahmati.*"[260]

Diriwayatkan juga dari beliau SAW, bahwa beliau masuk ke tempat putranya, Ibrahim, yang saat itu tengah megap-megap (sakaratul maut), kedua mata Rasulullah SAW meneteskan air mata, maka Abdurrahman bin Auf bertanya, "Engkau (menangis) wahai Rasulullah?" Beliau pun menjawab, "*Wahai Ibnu Auf, sesungguhnya ini adalah kasih sayang.*" Kemudian disusul dengan tetesan lainnya, lalu beliau bersabda,

إِنَّ الْعَيْنَ تَدْمَعُ، وَالْقَلْبَ يَحْزَنُ، وَلاَ نَقُولُ إِلاَّ مَا يَرْضَى رَبُّنَا، وَإِنَّا بِفِرَاقِكَ يَا إِبْرَاهِيمُ لَمَحْزُونُونَ.

"*Sesungguhnya mata bisa meneteskan air mata dan hati bisa bersedih, namun kami tidak mengucapkan kecuali yang diridhai oleh Tuhan kami. Wahai Ibrahim, sesungguhnya kami sedih berpisah denganmu.*"[261] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Hadits yang mereka kemukakan kemungkinan mengandung arti 'mengeraskan suara dan meratap' atau yang serupa itu, dengan bukti: Jabir meriwayatkan:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخَذَ ابْنَهُ فَوَضَعَهُ فِي حِجْرِهِ فَبَكَى، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: أَتَبْكِي؟ أَوَلَمْ تَكُنْ نَهَيْتَ عَنِ الْبُكَاءِ؟ قَالَ: لاَ وَلَكِنْ نَهَيْتُ عَنْ صَوْتَيْنِ أَحْمَقَيْنِ فَاجِرَيْنِ، صَوْتٍ عِنْدَ مُصِيبَةٍ خَمْشِ وُجُوهٍ، وَشَقِّ

---

[260] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/106), Muslim (2/363), dan Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/66).

[261] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/105), Muslim (2/636), Abu Daud (3/3126), dan Ahmad (3/194).

جُيُوب، وَرَنَّة شَيْطَان.

"Nabi SAW meraih anaknya lalu meletakkannya di pangkuannya, lalu beliau menangis. Abdurrahman bin Auf pun bertanya, 'Engkau menangis? Bukankah engkau telah melarang menangis?' Beliau menjawab, '*Tidak. Akan tetapi aku melarang dua suara yang dungu lagi berdosa, yaitu suara ketika tertimpa musibah yang disertai mencakar wajah dan merobek pakaian, serta suara jeritan syetan*'."[262]

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan*."

Ini menunjukkan bahwa beliau tidak melarang menangis secara mutlak, akan tetapi beliau melarang tangisan yang bersifat seperti yang disebutkan tadi.

Umar RA berkata, "Tidaklah para wanita bani Al Mughirah dibiarkan menangis, kecuali karena tidak disertai dengan *al qalqah* (mengeraskan suara) dan *an-naqa'* (menaburkan debu di kepala)."[263]

Abu Abdillah berkata, "*Al qalqah* adalah mengeraskan suara, sedangkan *an-naqa'* adalah debu yang ditaburkan di kepala."

Pasal: Adapun *nadb* [ratapan keluhan], yaitu menyebut-nyebut kebaikan si mayit dan melontarkan kata-kata dengan nada seruan karena ditinggal mati, karena redaksinya diungkapkan dengan *wawu* sebagai ganti *yaa`*, bahkan ditambah dengan *alif* [setelah *wawu*] dan *haa`* [di akhirnya], seperti: *waa rajulaahu, waa jabalaahu*, dan *waa inqhithaa' zhahraahu*, (oh laki-lakiku, oh pelindungku, oh terputus sudah peganganku).

Sedangkan *niyahah* [ratapan raungan], mencakar-cakar wajah, merobek-robek pakaian, menampar-nampar pipi, dan menyerukan kecelakaan serta kebinasaan, menurut sebagian sahabat kami itu merupakan perbuatan makruh.

Harb menukil perkataan dari Ahmad, yang diantaranya mengisyaratkan bolehnya *niyahah* dan *nadb*. Al Khalal dan sahabatnya memilih pendapat ini, karena Watsilah bin Al Asqa' dan Aba Wail pernah memperdengarkan *niyahah* dan menangis.[264]

---

[262] HR. At-Tirmidzi (3/1005). Al Albani berkata, "*Hasan*."

[263] HR. Al Bukhari secara *mu'allaq* (3/191/*Fath*) dan Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (3/ح 6685).

[264] HR. Ibnu Abi Syaibah di dalam *Al Mushannaf* (3/391).

Ahmad berkata, "Bila wanita menyebutkan sebagaimana yang diriwayatkan dari Fathimah yang berupa doa, maka tidak menyerupai *niyahah*. Maksudnya, itu boleh.

Diriwayatkan dari Fathimah RA, bahwa ia mengucapkan [ketika Nabi SAW meninggal], "Wahai Ayahku yang telah menjawab panggilan Tuhannya, wahai Ayahku yang surga Fidaus menjadi tempat tinggalnya, wahai Ayahku, kepada Jibril kami mengabarkan kematian ini."*

Diriwayatkan dari Ali RA, bahwa Fathimah RA mengambil segenggam tanah dari tanah kuburan Nabi SAW, lalu meletakkannya pada matanya, kemudian mengucapkan[265], "Apa yang dialami oleh pencaci tanah Ahmad sehingga tidak pernah mencium kemegahan sepanjang masa. Telah dituangkan musibah kepadaku, yang seandainya musibah itu dituangkan pada siang-siang hari, pasti akan kembali pada malam-malam hari."

Konteks khabar-khabar tersebut menunjukkan keharaman *niyahah*, karena Nabi SAW telah melarangnya dalam hadits Jabir, sebab Allah *Ta'ala* berfirman,

وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ

"*Dan tidak akan mendurhakaimu dalam urusan yang baik.*" (Qs. Al Mumtahanah [60]: 12)

Ahmad berkata, "Yaitu *niyahah*. Nabi SAW telah melaknat wanita yang meratap dan memperdengarkan ratapan."[266]

Ummu Athiyyah berkata, "Rasulullah SAW telah mengangkat sumpah pada kami ketika bai'at, agar kami tidak meratap [ketika ada kematian]."[267] (Semua khabar ini riwayat *Muttafaq 'Alaih*).

Diriwayatkan dari Abu Musa, bahwa Nabi SAW "berlepas diri" dari wanita yang meratap (menangis dengan keras), memotong rambut (karena meratapi), dan merobek pakaian."[268]

---

* HR. Al Bukhari (7/4462/*Fath*), Ibnu Majah (1/1630), dan Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/71).

[265] Saya tidak menemukan atsar ini pada referensi-referensi yang ada di tangan saya.

[266] HR. Abu Daud (3/ح 3128), dan Ahmad (3/65). Al Albani berkata, "*Shahih*."

[267] HR. Al Bukhari (2/106), Muslim (2/645), An-Nasa'i (7/ح 4191), dan Ahmad (5/85).

[268] HR. Al Bukhari (2/103), Muslim (1/100), Abu Daud (3/3130), An-Nasa'i (4/ح

Ash-Shaaliqah adalah yang menangis dengan keras.

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, bahwa Nabi SAW bersabda, "*Tidak termasuk golongan kami orang yang menampar-nampar pipi, merobek-robek pakaian, dan meneriakkan ungkapan-ungkapan jahiliyah.*"[269] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Itu karena perbuatan tersebut menyerupai kezhaliman, permintaan tolong (kepada selain Allah), dan marah terhadap ketetapan Allah.

Dalam sebuah atsar disebutkan, "Bila keluarga mayit mengucapkan keburukan, maka malaikat maut akan berdiri di depan pintu lalu berkata, 'Bila teriakan kalian itu kepadaku, maka berarti aku diperintahkan. Bila teriakan itu pada mayit kalian, maka sesungguhnya ia dikubur. Bila teriakan itu kepada Tuhan kalian, maka bagi kalianlah kecelakaan dan kebinasaan. Sesungguhnya aku punya tugas untuk terus kembali kepada kalian dan terus kembali'."

Nabi SAW bersabda,

إِذَا حَضَرْتُمْ فَقُولُوا خَيْرًا، فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ يُؤَمِّنُونَ عَلَى مَا تَقُولُونَ.

"*Apabila kalian menghadiri (jenazah) maka ucapkanlah yang baik-baik, karena sesungguhnya para malaikat mengaminkan apa yang kalian ucapkan.*"[270]

Pasal: Diriwayatkan secara *shahih* dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda,

إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ فِي قَبْرِهِ بِمَا نِيحَ عَلَيْهِ.

"*Sesungguhnya mayit disiksa di dalam kuburnya karena ratapan yang diratapkan kepadanya.*"[271]

Dalam lafazh lain disebutkan,

إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ.

1864). Ibnu Majah (1/1586), dan Ahmad (4/396).

269 HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/104), Muslim (1/99), At-Tirmidzi (3/ح 977), Ibnu Majah (1/1584), An-Nasa'i (4/19, 20, 21), dan Ahmad (1/386).

270 HR. Muslim (2/633), Abu Daud (3/ح 3115), At-Tirmidzi (3/977), Ibnu Majah (1447). An-Nasa'i (4/4), dan Ahmad (6/291).

271 HR. Al Bukhari (2/102), Muslim (2/639), An-Nasa'i (4/17), dan Ahmad (1/26).

"*Sesungguhnya mayit pasti disiksa karena tangisan keluarganya kepadanya.*"[272]

Ini diriwayatkan dari Umar, anaknya, dan Al Mughirah. Ini adalah hadits-hadits *Muttafaq 'Alaih*. Para ahli ilmu berbeda pendapat tentang maknanya. Ada yang mengartikan sesuai dengan konteksnya, mereka berkata, "Allah memperlakukan hamba-Nya sesuai dengan kehendak-Nya." Mereka menguatkannya dengan riwayat Abu Musa, bahwa Rasulullah SAW bersabda, "*Tidaklah seorang mayit meninggal, lalu ditangisi oleh orang yang menangisinya sambil mengucapkan, 'Wahai pelindungku, wahai sandaranku', dan lain-lain yang serupa dengan itu, kecuali ia akan diserahkan kepada dua malaikat yang mendorong-dorongnya sambil bertanya, 'Apa benar engkau begitu?'*"[273]

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan*."

An-Nu'man bin Basyir menuturkan, "Ketika Abdullah bin Rawahah pingsan, menangislah saudarinya (sambil berkata), 'Oh pelindungku, oh aku', karena ia berduka. Ketika siuman, Abdullah berkata, 'Tidaklah engkau mengatakan sesuatu kecuali ditanyakan kepadaku, "Apakah engkau memang begitu?".' Oleh karena itu, ketika ia meninggal, saudarinya itu tidak menangisinya."[274] (HR. Al Bukhari).

Sementara itu, Aisyah RA mengingkari pengartian sesuai konteksnya dan ini disepakati oleh Ibnu Abbas. Ibnu Abbas berkata, "Hal itu disampaikan kepada Aisyah, lalu Aisyah berkata, 'Semoga Allah merahmati Umar. Tidaklah Rasulullah SAW bersabda, '*Sesungguhnya Allah menyiksa seorang mukmin karena tangisan keluarganya terhadapnya*', akan tetapi Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّ اللَّهَ لَيَزِيدُ الْكَافِرَ عَذَابًا بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ.

'*Sesungguhnya Allah pasti menambahkan siksaan kepada orang kafir karena tangisan keluarganya terhadapnya*'."[275]

Aisyah juga berkata, "Cukuplah bagi kalian Al Qur'an (yang

---

[272] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/101), Muslim (2/638, 641), Abu Daud (3/3129), At-Tirmidzi (3/1004), An-Nasa'i (4/17), dan Ahmad (2/38).

[273] HR. At-Tirmidzi (3/1003). Al Albani berkata, "*Hasan*."

[274] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (5/183).

[275] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/101), dan An-Nasa'i (4/19).

menyebutkan),

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ

'*Dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain.*' (Qs. Al An'aam [6]: 164)."

Saat itu Ibnu Abbas berkata, "Allah lah yang menjadikan tertawa dan menangis." Ibnu Abbas kemudian menyebutkan hal itu kepada Umar saat menuturkan haditsnya, dan Umar pun tidak berkata apa-apa. (HR. Muslim).[276]

Ada juga yang mengartikan bahwa yang dimaksud adalah: ratapan itu adalah karena dirinya sendiri (si mayit) dan tidak melarang keluarganya melakukan itu. Demikian ini karena Allah *Ta'ala* berfirman,

قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا

"*Peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka.*" (Qs. At-Tahriim [66]: 6)

Nabi SAW bersabda,

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ.

"*Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya.*"[277]

Ada juga yang mengartikan bahwa maksudnya adalah bisa saja si mayit ketika masih hidup telah mewasiatkan agar diratapi, seperti ungkapan Tharfah, "Bila kumati, ratapilah aku dengan ratapan yang pantas bagiku. Robek-robeklah pakaian kalian wahai putri Ma'bad."

Atau ungkapan lainnya, "Siapa yang termasuk ibu-ibuku akan menangis selamanya. Kini aku melihat diriku telah meninggal. Mereka memperdengarkan kepadaku [ratapan] namun aku tidak dapat mendengarnya setelah aku diusung di atas pundak-pundak [para pengusung]."

Khabar-khabar tersebut semestinya diartikan sebagai tangisan yang *tidak masyru'*, yaitu yang disertai dengan teriakan, ratapan, dan sebagainya, dengan bukti adanya hadits-hadits lain yang telah kami

---

276 HR. Al Bukhari (2/641, 642/*Fath*) dan Muslim (2/jenazah/23/ح al. 642).

277 HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/6, 100), Muslim (3/1459), Abu Daud (3/2928), At-Tirmidzi (4/1705), dan Ahmad (2/5).

kemukakan pada awal bahasan ini.

Pasal: Orang yang tertimpa musibah selayaknya memohon pertolongan kepada Allah dan menghibur diri dengan *ta'ziyah* orang lain serta meneguhkan kesabaran melalui permohonan kepada Allah dan shalat serta mengharapkan balasan pahala yang telah dijanjikan Allah bagi orang-orang yang bersabar. Allah SWT berfirman,

وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٥﴾ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةٞ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ ﴿١٥٦﴾

أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُهۡتَدُونَ ﴿١٥٧﴾

"*Dan berikanlah berita gembira kepada orang-orang yang sabar, (yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan, 'Innaa lillahi wa innaa ilaihi raaji'uun'. Mereka itulah yang mendapat keberkatan yang sempurna dan rahmat dari Tuhan mereka, dan mereka itulah orang-orang yang mendapat petunjuk.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 155-157)

Muslim meriwayatkan di dalam kitab *Shahih*-nya dari Ummu Salamah RA, ia menuturkan, "Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda, '*Tidaklah seorang hamba tertimpa musibah lalu mengucapkan, "Innaa lillaahi wa innaa ilaihi raaji'uun. Allaahumma aajurnii fii mushiibatii wakhluf lii khairan minhaa". [Sesungguhnya kami milik Allah dan sesungguhnya kepada-Nyalah kami akan dikembalikan. Ya Allah, berilah aku pahala dari musibahku ini, dan berilah aku pengganti yang lebih baik dari mushibah ini], kecuali Allah akan memberinya pahala pada musibahnya itu dan memberinya pengganti yang lebih baik*'."

Ummu Salamah melanjutkan, "Lalu ketika Abu Salamah meninggal, aku mengucapkan sebagaimana yang diperintahkan Rasulullah SAW kepadaku, lalu Allah memberiku ganti yang lebih baik, yaitu Rasulullah SAW."[278]

Hendaknya orang yang tertimpa musibah berhati-hati, agar tidak mengucapkan sesuatu yang akan menggugurkan pahalanya dan menimbulkan kemurkaan Allah, yaitu seperti kezhaliman dan

---

[278] HR. Muslim (2/633), Malik di dalam *Al Muwaththa'* (1/236), dan Ahmad (6/309).

permintaan tolong kepada yang telah tiada, karena sesungguhnya Allah Maha Adil yang tidak tertandingi, bagi-Nya apa yang telah diambil-Nya dan bagi-Nya apa yang diberikan-Nya, dan Dia berhak melakukan apa saja yang dikehendaki-Nya, maka hendaknya orang yang tertimpa musibah tidak mendoakan keburukan terhadap dirinya sendiri, karena ketika Abu Salamah meninggal, beliau SAW bersabda, "*Janganlah kalian mendoakan diri kalian kecuali dengan kebaikan, karena sesungguhnya para malaikat mendoakan apa yang kalian ucapkan.*"[279]

Sebaliknya, hendaknya ia mengharapkan balasan pahala dari Allah dan memuji-Nya, berdasarkan riwayat Abu Musa, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا مَاتَ وَلَدُ الْعَبْدِ قَالَ اللهُ لِمَلاَئِكَتِهِ: قَبَضْتُمْ وَلَدَ عَبْدِي؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيَقُولُ: قَبَضْتُمْ ثَمَرَةَ فُؤَادِهِ، فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيَقُولُ: مَاذَا قَالَ عَبْدِي: فَيَقُولُونَ حَمِدَكَ وَاسْتَرْجَعَ، فَيَقُولُ اللهُ: ابْنُوا لِعَبْدِي بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ، وَسَمُّوهُ بَيْتَ الْحَمْدِ.

"*Apabila anak seorang hamba meninggal maka Allah Ta'ala berfirman kepada malikat-Nya, 'Kalian telah mengambil anak hamba-Ku?' Mereka menjawab, 'Benar'. Allah lalu berfirman, 'Kalian telah mengambil buah hatinya?' Mereka menjawab, 'Benar'. Allah berfirman, 'Apa yang diucapkan oleh hamba-Ku?' Mereka menjawab, 'Ia memuji-Mu dan beristirja; [mengucapkan inaa lillaahi wa innaa ilaihi raaji'uun]. Allah lalu berfirman, 'Bangunkan untuk hamba-Ku sebuah rumah di surga dan namailah baitul hamdi (rumah pujian)'.*"[280] At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan* gharib."

387. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak apa-apa membuatkan makanan untuk keluarga si mayit dan mengirimkannya kepada mereka, dan bukan mereka yang membuatkan makanan untuk dimakan oleh orang-orang."

Penjelasan: Dianjurkan membuatkan makanan bagi keluarga

---

[279] Telah dikemukakan pada nomor 16.

[280] HR. At-Tirmidzi (3/1021). Al Albani berkata, "*Hasan*" dan Ahmad (4/415).

si mayit lalu dikirimkan kepada mereka, sebagai bentuk bantuan dan untuk menentramkan hati mereka, karena mungkin saat itu mereka tengah disibukkan oleh musibah tersebut sehingga tidak sempat menjamu orang-orang yang datang.

Diriwayatkan oleh Abu Daud di dalam kitab *Sunan*-nya dengan isnad, dari Abdullah bin Ja'far, ia berkata,

لَمَّا جَاءَ نَعْيُ جَعْفَرٍ، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اصْنَعُوا لِأَهْلِ جَعْفَرٍ طَعَامًا، فَإِنَّهُ قَدْ جَاءَهُمْ مَا يَشْغَلُهُمْ.

"Ketika sampai berita kematian Ja'far, Rasulullah SAW bersabda, '*Buatkan makanan untuk keluarga Ja'far, karena sesungguhnya mereka tengah menghadapi perkara yang menyibukkan mereka*'."[281]

Abdullah bin Abu Bakar meriwayatkan, ia berkata, "Sunnah itu masih terus berlaku pada kami hingga ditinggalkan oleh orang yang meninggalkannya."

Adapun bagi keluarga mayit, yang biasanya membuatkan makanan untuk orang lain (yang datang ke tempatnya), mereka memakruhkan perbuatan tersebut, karena hal tersebut akan menambah beban dan kesibukan mereka, disamping hal tersebut menyerupai kebiasan jahiliyah.

Diriwayatkan bahwa Jarir mengirim seseorang kepada Umar, lalu (utusan itu) bertanya, "Apakah mayit kalian diratapi?" Ia menjawab, "Tidak." Ia bertanya lagi, "Apakah mereka berkumpul di tempat keluarga si mayit dan membuatkan makanan?" Ia menjawab, "Ya." Ia berkata lagi, "Itu adalah ratapan." Bila kondisinya memerlukan demikian, maka dibolehkan, misalnya mereka didatangi oleh orang-orang dari desa dan tempat-tempat yang jauh, bahkan ada yang menginap di tempat mereka, sehingga tidak mungkin menolak kecuali menerima mereka sebagai tamu.

---

[281] HR. Abu Daud (3/3132), At-Tirmidzi (3 998), Ibnu Majah (1/1610), dan Ahmad (1/205). Al Albani berkata, "*Hasan*."

388. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila wanita hamil meninggal, sementara janinnya bergerak [yakni masih hidup], maka perutnya tidak dibedah, tapi dikeluarkan dari jalan lahir."

Arti "*yasthu al qawabil*" adalah memasukkan tangan ke jalan lahirnya lalu mengeluarkan janin dari jalan lahir. Menurut madzhab ini, perut si mayit tidak dibedah untuk mengeluarkan anaknya, baik wanita itu muslimah maupun ahli dzimmah. Janinnya dikeluarkan melalui jalan lahir bila diketahui masih hidup. Bila tidak ada kaum wanita maka pengeluaran janin tidak dilakukan oleh laki-laki, tetapi ibunya dibiarkan hingga janinnya meninggal, kemudian barulah dikuburkan. Pendapat Malik dan Ishak mendekati ini.

Kemungkinan juga perutnya boleh dibedah bila diduga kuat janinnya masih hidup. Ini pendapat Asy-Syafi'i. Karena cara ini berarti merusak bagian tubuh mayit untuk mempertahankan yang masih hidup. sehingga dibolehkan, sebagaimana bila telah keluar sebagian anggota janin yang masih hidup, sementara bagian lain tidak dapat dikeluarkan kecuali dengan cara dibedah. Juga karena telah dibolehkan membedah mayit untuk mengeluarkan harta, maka apalagi untuk mengeluarkan orang yang masih hidup, tentu lebih boleh lagi.

Menurut kami: bila bayi tersebut tidak hidup, maka tidak boleh melanggar kehormatan yang telah pasti hanya karena sesuatu yang belum pasti [masih dugaan]. Nabi SAW bersabda, "*Mematahkan tulang orang yang telah mati seperti mematahkan tulang orang yang masih hidup.*"[282] (HR. Abu Daud). Juga karena tindakan ini berarti merusak jasad, padahal Nabi SAW telah melarangnya.[283]

Berbeda bila hidupnya sang bayi itu pasti dan diperkirakan bisa bertahan hidup, maka bila sebagian anggota bayi telah keluar dan masih hidup, dan tidak mungkin dikeluarkan kecuali dengan cara dibedah, maka boleh dibedah dan dikeluarkan, berdasarkan alasan yang kami kemukakan. Bila bayinya meninggal dalam kondisi itu, dan memungkinkan dikeluarkan, maka dikeluarkan dan dimandikan. Tapi bila tidak dapat dimandikan maka tidak dimandikan, namun mayit ibunya dan bagian tubuh bayi yang telah keluar tetap dimandikan,

---

[282] Telah dikemukakan pada nomor 38.

[283] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (3/178), Abu Daud (4/4368), At-Tirmidzi (4/1408), dan Ahmad (4/440).

sedangkan bagian lain yang masih di dalam tidak perlu ditayamumkan, karena semuanya dihukumi masih di dalam perut. Anggota tubuh yang telah keluar berlaku hukum pada bagian tersebut, sedangkan yang belum keluar tetap seperti itu (yakni termasuk kategori yang belum lahir). Demikian yang disebutkan oleh Ibnu Aqil, ia berkata, "Peristiwa ini pernah terjadi dan ditanyakan kepadaku, dan aku memberi fatwa seperti itu."

Pasal: Bila mayit menelan harta, baik miliknya maupun milik orang lain.

Bila harta itu miliknya maka tidak boleh dibedah, karena itu berarti ia telah menggunakannya pada masa hidupnya. Bila harta itu nilainya kecil maka dibiarkan, namun bila nilainya banyak maka boleh dibedah dan dikeluarkan, karena ini merupakan tindakan memelihara harta agar tidak sia-sia sehingga bisa dimanfaatkan oleh ahli warisnya.

Jika harta itu milik orang lain dan ditelan olehnya dengan seizinnya, maka itu seperti hartanya sendiri, karena pemiliknya telah mengizinkannya. Bila menelannya itu tanpa seizin pemiliknya, maka ada dua cara:

Pertama, tidak dibedah tapi digantikan dari harta yang ditinggalkannya. Karena, pada kondisi tertentu mayit tidak boleh dibedah walaupun dengan tujuan mengambil bayi yang diharapkan bisa hidup, maka untuk tujuan harta, tentu lebih tidak boleh.

Kedua, dibedah bila nilainya banyak. Tindakan ini berarti menghilangkan keburukan dari si pemilik dengan mengembalikan harta itu kepadanya dan menghilangkan keburukan dari si mayit dengan melepaskannya dari tanggungan itu serta menghilangkan keburukan dari ahli warisnya dari menanggungnya.

Hal ini berbeda dengan kasus janin karena dua hal: *pertama*, tidak dapat dipastikan hidup (karena ini memang benda). *Kedua*, terjadi karena kejahatan (yakni tanpa seizin pemiliknya). Oleh karena itu, bila diduga kuat keberadaan harta itu dan bisa dikeluarkan dari jasad si mayit, maka boleh membedahnya dan mengeluarkan harta tersebut.

Abu Daud meriwayatkan bahwa Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّ هَذَا قَبْرُ أَبِي رِغَالٍ، وَآيَةُ ذَلِكَ أَنَّ مَعَهُ د غُصْنٌ مِنْ ذَهَبٍ، إِنْ أَنْتُمْ

نَبَشْتُمْ عَنْهُ أَصَبْتُمُوهُ مَعَهُ.

"Sesungguhnya ini adalah kuburan Abu Raghal, tandanya adalah ada sebatang emas padanya, bila kalian membedahnya maka kalian akan mendapatkannya."[284]

Orang-orang pun bersegera mengeluarkan batangan emas tersebut. Bila ada anting pada telinga mayit atau cincin pada jari mayit maka dilepaskan, dan bila sulit dilepaskan maka didinginkan lalu dilepaskan, karena membiarkannya berarti menyia-nyiakan harta.

Pasal: Bila di dalam kuburannya ada hartanya yang bernilai, maka boleh dibongkar dan hartanya dikeluarkan.

Ahmad berkata, "Bila orang yang menguburkan lupa dengan alatnya sehingga ikut terkubur, maka boleh dibongkar kembali (untuk mengeluarkan alat tersebut)."

Ahmad juga berkata (tentang sesuatu yang jatuh ke dalam kuburan, seperti kapak atau uang dirham), "Bila benda itu bernilai maka boleh dibongkar." Lalu ditanyakan kepadanya, "Bagaimana bila para wali si mayit memberinya?" Ia menjawab, "Bila mereka memberikan haknya, apa yang diinginkan?

Diriwayatkan bahwa cincin Al Mughirah bin Syu'bah jatuh ke dalam kuburan Nabi SAW, maka ia berkata, "Cincinku." Kuburan itu lalu dibongkar lagi (tidak semuanya), kemudian Al Mughirah mengambil cincinnya sambil berkata, "Aku orang yang paling mengetahui janji Rasulullah SAW di antara kalian."[285]

Pasal: Bila dikuburkan tanpa dimandikan atau tidak menghadap ke arah Kiblat, maka kuburannya boleh dibongkar lalu dimandikan atau diarahkan ke Kiblat, kecuali dikhawatirkan akan merusak mayit. Demikian pendapat Malik, Asy-Syafi'i, dan Abu Tsaur. Sementara itu Abu Hanifah mengatakan tidak boleh dibongkar, karena membongkarnya akan merusak jasadnya, padahal itu dilarang.

Menurut kami: menshalatinya adalah wajib dan tidak gugur karena itu, seperti halnya mengeluarkan harta yang bernilai. Adapun

---

[284] HR. Abu Daud (3/3088).

[285] HR. Ahmad (1/101). Ahmad Syakir berkata, "Isnadnya *shahih*." (787).

alasan bahwa membongkarnya berarti merusak jasadnya, kami katakan bahwa pembongkaran yang merusak itu adalah perusakan terhadap hak yang dikuburkan, bukan tentang pembongkaran itu sendiri.

Pasal: Bila dikuburkan sebelum dishalatkan, maka diriwayatkan dari Ahmad, bahwa kuburannya boleh dibongkar lalu dishalatkan. Diriwayatkan juga darinya, bahwa boleh juga dishalatkan di kuburannya. Al Qadhi memilih untuk dishalatkan di kuburannya tanpa dibongkar. Ini juga pendapat Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i, karena Nabi SAW pernah menshalatkan mayit (seorang wanita miskin) di kuburan tanpa membongkarnya.[286]

Maksud pendapat pertama yaitu dikuburkan sebelum selesainya kewajiban, sehingga boleh dibongkar lagi, sebagaimana bila dikuburkan sebelum dimandikan. Dibolehkannya menshalatkan di kuburannya adalah karena darurat. Adapun tentang wanita miskin itu, mayitnya sudah dishalatkan, sehingga kewajiban menshalatkannya sudah terlaksana, maka kuburannya tidak dibongkar. Kemudian, bila jasad mayit sudah berubah, maka tidak boleh dibongkar.

Pasal: Bila dikuburkan tanpa dikafani, ada dua cara: *Pertama*, dibiarkan, karena maksud mengafani adalah menutupinya, dan penutupannya itu telah tercapai dengan tanah. *Kedua*, dibongkar lalu dikafani, karena pengafanan hukumnya wajib seperti halnya memandikannya. Bila dikafani dengan kafan curian, menurut Al Qadhi, "Nilainya diganti dari harta peninggalannya dan kuburannya tidak bongkar, karena tindakan ini berarti merusak kehormatannya, padahal ada cara lain untuk mencegah mudharat itu."

Kemungkinan juga boleh dibongkar bila kafannya masih utuh seperti semula, sehingga bisa dikembalikan kepada pemiliknya. Bila kafannya sudah rusak maka dikembalikan dengan nilainya dari harta peninggalannya. Bila dikuburkan di tanah rampasan, atau tanah yang dimiliki bersama antara dirinya (si mayit) dengan orang lain tanpa seizin mitranya, maka dibongkar lalu dikeluarkan, karena membiarkan kuburan di tanah tersebut akan melanggengkan dan menambah

---

[286] Telah dikemukakan pada nomor 183.

mudharatnya. Hal ini berbeda dengan kafan.

Bila si pemilik (yakni mitranya) mengizinkan untuk dikuburkan di tanahnya, kemudian ia ingin mengeluarkannya, maka ia tidak berhak melakukannya, karena akan menimbulkan mudharat. Bila jasadnya sudah hancur luluh menjadi tanah, maka pemilik tanah boleh mengambilnya kembali. Namun, semuanya kami bolehkan untuk membongkarnya demi menghormati kepemilikan manusia. Namun yang dianjurkan adalah membiarkannya untuk menghormati si mayit.

389. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila jenazah datang bersamaan dengan tibanya waktu shalat Subuh, maka didahulukan shalat jenazah. Bila bersamaan dengan tibanya shalat Maghrib maka didahulukan shalat Maghrib."

Penjelasan: Bila jenazah datang (untuk dishalatkan) bersamaan dengan waktu shalat fardhu, maka dimulai dengan shalat fardhu, kecuali shalat itu shalat Subuh atau shalat Ashar, karena setelah waktu tersebut adalah waktu terlarang untuk mengerjakan shalat. Seperti itu yang ditetapkan oleh Ahmad, dan ini juga merupakan pendapat Ibnu Sirin.

Diriwayatkan dari Mujahid, Al Hasan, Sa'id bin Al Musayyab, dan Qatadah, bahwa mereka berkata, "Dimulai dengan shalat fardhu, karena lebih penting dan lebih mudah. Sedangkan menshalatkan jenazah waktunya luang dan kesibukannya banyak."

Bila semua perkaranya didahulukan daripada shalat fardhu, maka akan menyebabkan kehabisan waktu shalat tersebut. Bila dishalatkan dahulu, lalu menanti selesainya pelaksanaan shalat fardhu, maka mendahulukannya tidak punya arti apa-apa kecuali pada shalat Subuh dan Ashar, karena mendahulukannya jauh dari kemungkinan akan bertepatan dengan waktu yang tidak terlarang untuk shalat, sehingga lebih utama (didahulukan, pada shalat Subuh dan Ashar).

Pasal: Ahmad berkata, "Dimakruhkan menshalatkan jenazah pada tiga waktu: ketika terbitnya matahari, ketika pertengahan hari, dan ketika matahari terbenam."

Ahmad menyebutkan hadits Uqbah bin Amir,

ثَلاَثُ سَاعَاتٍ كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَانَا أَنْ نُصَلِّيَ فِيهِنَّ

أَوْ نَقْبُرَ فِيهِنَّ مَوْتَانَا: حِينَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ بَازِغَةً حَتَّى تَرْتَفِعَ، وَحِينَ يَقُومُ قَائِمُ الظَّهِيرَةِ حَتَّى تَمِيلَ، وَحِينَ تَضَيَّفُ الشَّمْسُ لِلْغُرُوبِ حَتَّى تَغْرُبَ.

"Tiga waktu yang Rasulullah SAW melarang kami melaksanakan shalat, atau menguburkan jenazah kami pada waktu itu yaitu: ketika terbitnya matahari hingga meninggi, ketika tergelincirnya matahari hingga condong, dan ketika surutnya matahari untuk terbenam hingga terbenam."[287] (HR. Muslim).

Makna *tatadhayyaf* yakni miring untuk terbenam, seperti ungkapan '*tadhayyafta fulaanan*' bila Anda miring ke arahnya.

Ibnu Al Mubarak berkata, "Makna 'menguburkan jenazah kami' adalah menshalatkan jenazah."

Dikatakan kepada Ahmad, "Bagaimana bila cahaya matahari telah menguning yang tampak pada bangunan?" Ia menjawab, "Boleh menshalatkannya selama belum condong untuk terbenam." Jadi, tidak boleh menshalatkan jenazah pada waktu-waktu tersebut. Hal ini juga diriwayatkan dari Ibnu Umar, Atha', An-Nakha'i, Al Auza'i, Ats-Tsauri, Ishak, dan ulama madzhab Hanafi.

Diceritakan juga dari Ahmad, bahwa itu boleh. Ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i, sebagai qiyas setelah waktu Subuh dan Ashar. Namun pendapat pertama lebih tepat, berdasarkan hadits Uqbah bin Amir tadi, dan qiyas tersebut tidak tepat untuk dua waktu lainnya, karena waktunya panjang sehingga dikhawatirkan terjadi keburukan pada jenazah, di samping menunggunya waktu itu juga memberatkan, berbeda dengan yang tadi. Ahmad juga memakruhkan menguburkan jenazah pada waktu-waktu tersebut berdasarkan hadits Uqbah tadi.

Adapun menshalatkan di kuburan dan menshalatkan secara gaib, tidak boleh dilakukan pada waktu terlarang, karena alasan pembolehannya itu adalah kekhawatiran terhadap jenazah, sementara (pada kasus ini, yakni menshalatkan di kuburan) kekhawatiran itu sudah tidak ada. Jadi, alasan terlarangnya tetap berlaku, dan yang diamalkan adalah keumuman larangan tersebut.

[287] Telah dikemukakan pada masalah nomor 236.

Pasal: Tentang menguburkan jenazah pada malam hari.

Ahmad berkata, "Tidak apa-apa." Ia juga berkata, "Abu Bakar dikuburkan pada malam hari. Ali juga menguburkan Fathimah pada malam hari."[288]

Orang-orang yang dikuburkan pada malam hari diantaranya adalah Utsman, Aisyah dan Ibnu Mas'ud.

Mereka yang memberikan rukhshah menguburkan malam hari adalah Uqbah bin Amir, Sa'id bin Al Musayyab, Atha', Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i, dan Ishak. Sementara Al Hasan memakruhkannya, berdasarkan riwayat Muslim di dalam kitab *Shahih*-nya, bahwa pada suatu hari Nabi SAW berkhutbah, lalu beliau menyebutkan nama seorang sahabat yang meninggal, yang dikafani dengan kain yang kurang layak, dan dikuburkan pada malam hari. Nabi SAW lalu mencela dikuburkannya seseorang pada malam hari, kecuali kondisinya terpaksa."[289]

Diriwayatkan dari Ahmad, bahwa ia berkata, "Aku berpendapat begitu."

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud, Ia berkata, "Demi Allah, sungguh aku seolah-olah mendengar Rasulullah SAW bersabda, (ketika perang Tabuk, ketika sedang mengubur Dzu An-Najadain bersama Abu Bakar dan Umar), '*Dekatkanlah ia kepadaku oleh kalian berdua sehingga aku bisa menyandarkannya ke lahadnya*'."

Ibnu Mas'ud melanjutkan, "Setelah menguburkannya, beliau berdiri di kuburannya dengan menghadap ke arah Kiblat, lalu mengucapkan, '*Ya Allah, sungguh aku telah ridha kepadanya, maka ridhailah dia.*' Saat itu malam hari. Demi Allah, sungguh aku merasa bahwa aku ingin bahwa diriku ini adalah mayit tersebut. Aku telah memeluk Islam lima belas tahun sebelumnya. Beliau mengambilnya dari arah Kiblat."[290] (HR. Al Khalal di dalam kitab *Jami'*-nya).

Ibnu Abbas meriwayatkan bahwa Nabi SAW masuk (datang)

---

[288] HR. Ahmad (6/62), dan Ibnu Abi Syaibah di dalam *Al Mushannaf* (3/347).

[289] HR. Muslim (2/651), Abu Daud (3/3148), Ibnu Majah (1/1521), An-Nasa'i (4/33), dan Ahmad (3/295).

[290] Disebutkan oleh Al Haitsami di dalam *Al Majma'* (3/43) dan ia berkata, "Diriwayatkan oleh Ath-Thabarani di dalam *Al Ausath*. Katsir adalah perawi yang *dha'if*."

ke kuburan pada malam hari, lalu dibawakan lampu untuk beliau, beliau memulainya dari arah Kiblat, lalu mengucapkan, "*Semoga Allah merahmatimu, sungguh engkau ini sangat suka membaca Al Qur'an.*"[291] At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan.*"

Diriwayatkan bahwa Nabi SAW menanyakan identitas seseorang, "*Siapa ini*?" Mereka menjawab, "Fulan, yang dikuburkan tadi malam." Beliau lalu menshalatkannya."[292] (HR. Al Bukhari).

Beliau tidak mengingkari perbuatan mereka (menguburkan pada malam hari). Juga karena malam termasuk salah satu tanda kekuasaan Allah, sehingga boleh menguburkan jenazah pada malam hari sebagaimana pada siang hari.

Hadits yang menyebutkan tentang celaan beliau (menguburkan pada malam hari) diartikan sebagai pemakruhan dan arahan (agar tidak pada malam hari), sehingga menguburkan pada siang hari lebih utama, karena itu lebih mudah bagi yang mengantarkan dan banyak orang yang menshalatkannya, serta lebih memudah dalam mengikuti Sunnah (saat menguburkan dan membuat lahadnya).

390. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Imam (pemimpin) tidak boleh menshalatkan orang yang mengambil harta rampasan perang sebelum dibagikan, dan tidak pula orang yang bunuh diri."

Al ghaal adalah orang yang menyembunyikan harta rampasan perang atau sebagiannya untuk diri sendiri. Orang yang begitu tidak dishalatkan oleh imam, adapun yang lain menshalatkannya. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad.

Umar bin Abdul Aziz dan Auza'i berkata, "Orang yang bunuh diri tidak dishalatkan oleh siapa pun, karena orang yang tidak dishalatkan oleh imam (pemimpin), maka tidak dishalatkan juga oleh yang lain. Seperti halnya orang yang syahid di medan perang."

Atha', An-Nakha'i, dan Asy-Syafi'i berkata, "Imam dan yang lain menshalatkan setiap muslim, berdasarkan sabda Nabi SAW, '*Shalatkanlah orang yang mengucapkan kalimat laa ilaaha*

---

[291] Telah dikemukakan pada nomor 92.

[292] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/113, 114), Ibnu Majah (1/1530), dan Ahmad (1/224).

illallaah'."[293] (HR. Al Khalal dengan isnadnya).

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Jabir bin Samurah, bahwa dibawakan kepada Nabi SAW seorang laki-laki yang bunuh diri dengan gunting, lalu beliau tidak menshalatkannya.[294] (HR. Muslim).

Abu Daud meriwayatkan, "Seorang laki-laki mendatangi Nabi SAW, lalu memberitahu beliau tentang seorang laki-laki yang telah meninggal. Beliau kemudian bertanya, "*Bagaimana engkau tahu?*" Ia menjawab, "Aku melihatnya bunuh diri." Beliau bertanya lagi, "*Engkau melihatnya?*" Ia menjawab, "Ya." Beliau pun bersabda, "*Kalau begitu aku tidak menshalatkannya.*"[295]

Zaid bin Khalid Al Juhaini meriwayatkan, ia menuturkan, "Seorang laki-laki dari Juhainah meninggal pada hari Khaibar, lalu hal itu disampaikan kepada Rasulullah SAW, beliau pun bersabda, '*Shalatkanlah teman kalian itu*'. Wajah orang-orang pun berubah. Tatkala beliau melihat hal tersebut, beliau pun besabda, '*Sesungguhnya teman kalian itu telah menyembunyikan dari harta rampasan perang (sebelum dibagikan)*'."[296]

Ahmad berdalih dengan hadits ini dan mengkhususkan itu bagi imam (pemimpin) [yakni khusus bagi imam tidak menshalatkannya, sedangkan yang lain menshalatkannya]. Ketika Nabi SAW enggan menshalatkan orang yang menyembunyikan harta rampasan perang, beliau bersabda, "*Shalatkanlah teman kalian itu.*" Sedangkan Nabi tidak menshalatkannya.

Diriwayatkan juga bahwa beliau memerintahkan orang lain untuk menshalatkan orang yang bunuh diri (sedangkan Nabi tidak). Sementara Nabi SAW adalah imam (pemimpin), maka ini pun berlaku bagi yang lain bila menempati posisi itu (yakni sebagai pemimpin).

Dalam hal ini Nabi tidak menshalatkannya dan tidak mengharuskan yang lain untuk tidak menshalatkannya. Pada masa awal Islam, beliau tidak menshalatkan orang yang masih berutang yang tidak ada penjaminnya, namun beliau memerintahkan para

---

[293] Telah dikemukakan pada nomor 70.

[294] HR. Muslim (2/672), An-Nasa'i (4/66), dan Ahmad (5/78).

[295] HR. Abu Daud (3/3185). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[296] HR. Abu Daud (3/2710), An-Nasa'i (4/64), Ibnu Majah (2/2848), dan Ahmad (4/114). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

sahabatnya untuk menshalatkannya. Bila dikatakan, "Ini khusus bagi Nabi SAW, karena shalatnya (doanya) beliau memberikan ketenteraman," maka kami jawab, "Apa yang berlaku bagi Nabi SAW, maka berlaku juga bagi yang lain selama tidak ada dalil yang mengkhususkannya."

Bila dikatakan, "Nabi SAW pernah tidak menshalatkan orang yang masih berutang," maka kami katakan, "Kemudian beliau menshalatkannya."

Abu Hurairah meriwayatkan bahwa pernah suatu hari seorang laki-laki yang meninggal dalam keadaan masih berutang dibawakan kepada Nabi SAW, lalu beliau bertanya. "*Apakah ia meninggalkan penjamin untuk melunasi utangnya?*" Bila ia meninggalkan orang yang menjamin utangnya maka beliau menshalatkannya, namun bila tidak maka beliau berkata kepada kaum muslim, "*Shalatkanlah teman kalian ini.*" Setelah Allah memberikan kemenangan, beliau berdiri lalu bersabda, "*Aku lebih berhak terhadap kaum mukmin daripada diri mereka sendiri. Barangsiapa meninggal dari kaum mukmin yang meninggalkan utang, maka tanggungannya atasku, dan barangsiapa meninggalkan harta, maka itu bagian para ahli warisnya.*"[297] At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini shaih."

Seandainya tidak dihapus, maka seperti masalah kami. Hadits-hadits ini bersifat khusus sehingga harus didahulukan daripada sabda beliau, "*Shalatkanlah orang yang mengucapkan kalimat laa ilaaha illallaah.*"[298] Dengan begitu, tidak ada kontradiksi antara kedua khabar ini, karena Nabi SAW meninggalkan shalat untuk dua kasus itu namun beliau memerintahkan untuk menshalatkannya. Jadi, perintah beliau untuk menshalatkannya tidak dinafikan dengan tindakan beliau yang tidak menshalatkannya, begitu pula perintahnya untuk menshalatkan orang yang mengucapkan kalimat *laa ilaaha illalalah.*

Pasal: Ahmad berkata, "Aku tidak menghadiri (jenazah dari) golongan Jahmiyah dan Rafidhah."[299] Namun boleh dihadiri oleh yang

---

[297] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (3/128), Muslim (3/Faraidh/14/1237), At-Tirmidzi (3/1070), Ibnu Majah (2/2415), An-Nasa'i (4/66), dan Ahmad (2/290).

[298] Telah dikemukakan pada nomor 70.

[299] Lihat kitab *Al Milal wa An-Nihal* karya Asy-Syahrastani (1/304, 306).

mau. Nabi SAW pernah tidak menshalatkan yang lebih ringan dari itu, yaitu orang yang berutang, orang yang menyembuyikan harta rampasan perang sebelum dibagikan, dan orang yang bunuh diri.

Ahmad juga berkata, "Orang golongan Rafidhah tidak dishalatkan."

Abu Bakar bin Ayasy berkata, "Aku tidak menshalatkan orang golongan Rafidhah dan Haruri."

Al Firyabi[300] berkata, "Barangsiapa mencela Abu Bakar berarti ia kafir, aku tidak menshalatkannya." Lalu dikatakan kepadanya, "Lalu apa yang harus kami perbuat bila ia telah mengucapkan kalimat *laa ilaaha illallaah*?" Ia menjawab, "Janganlah kalian menyentuhnya dengan tangan kalian, akan tetapi angkatlah dengan kayu sampai kalian menguburkannya."

Ahmad berkata, "Ahli bid'ah (pelaku bid'ah) tidak dijenguk bila sakit dan jenazah mereka tidak dihadiri bila mati." Ini juga merupakan pendapat Malik.

Ibnu Abdil Barr berkata, "Semua ulama menshalatkan ahli bid'ah, kaum Khawarij, dan yang lain, berdasarkan keumuman sabda Nabi SAW, '*Shalatkanlah orang yang mengucapkan kalimat laa ilaaha illallaah muhammadur rasuulullaah*'."*

Menurut kami: Nabi SAW pernah tidak menshalatkan jenazah karena hal yang lebih ringan dari ini, maka lebih baik tidak menshalatkannya.

Ibnu Umar meriwayatkan bahwa Nabi SAW bersabda,

إِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ مَجُوسًا، وَمَجُوسُ هَذِهِ الأُمَّةِ الَّذِينَ يَقُولُونَ لاَ قَدَرَ، فَمَنْ مَرِضَ مِنْهُمْ فَلاَ تَعُودُوهُ، وَمَنْ مَاتَ مِنْهُمْ فَلاَ تَشْهَدُوهُ.

"*Sesungguhnya setiap umat ada majusinya. dan majusinya umatku adalah yang mengatakan tidak ada takdir. Bila mereka sakit maka janganlah kalian menjenguknya. dan bila mereka mati maka*

---

[300] Dia adalah Muhammad bin Yusuf bin Waqid bin Utsman Al Faryabi Al Imam Al Hafizh Syaikhul Islam Abu Abdillah Adh-Dhabbi Maulahum Nazil Qaisariyyah As-Sahil di negeri Palestina, termasuk guru besar Al Bukhari. Meninggal pada tahun 212 H. (*As-Sair*, 10/114).

* Telah dikemukakan pada nomor 70.

janganlah kalian menghadirinya."[301] (HR. Ahmad).

Pasal: Anak-anak kaum musyrik tidak dishalatkan.

Itu karena hukum mereka sama dengan bapak-bapak mereka, kecuali yang telah kita hukumi sebagai Islam, misalnya salah satu dari kedua orang tuanya telah memeluk Islam, atau telah meninggal, atau anak itu ditawan sendiri dari salah satu atau kedua orang tuanya, maka yang demikian dishalatkan.

Abu Tsaur berkata, "Barangsiapa ditawan dari salah satu orang tuanya, maka tidak dishalatkan hingga memilih Islam."

Menurut kami: yang dihukumi Islam adalah seperti yang ditawan sendiri dari kedua orang tuanya.

Pasal: Kaum muslim lainnya dishalatkan, termasuk orang yang melakukan dosa-dosa besar, seperti orang yang mati karena dihukum rajam akibat perbuatan zina.

Ahmad berkata, "Barangsiapa menghadap ke Kiblat kita dan melaksanakan shalat kita, maka kita menshalatkannya dan menguburkannya."

Anak hasil zina, orang yang dihukum mati karena qishash, atau yang dihukum mati karena hadd, mayitnya dishalatkan.

Ketika Ahmad ditanya tentang orang yang tidak menunaikan zakat, ia menjawab, "Ia dishalatkan. Tidak pernah diketahui bahwa Rasulullah SAW tidak menshalatkan jenazah kecuali orang yang bunuh diri dan orang yang menyembunyikan harta rampasan perang sebelum dibagikan." Ini juga merupakan pendapat Atha`, An-Nakha'i, Asy-Syafi'i, dan ulama madzhab Hanafi, kecuali Abu Hanifah, ia berkata, "Pelacur tidak dishalatkan, dan tidak pula muharibin (perampok)*, karena muharibin menyerang warga Islam, sehingga serupa dengan orang yang berada di wilayah perang."

Malik berkata, "Tidak dishalatkan orang yang dihukum mati karena hadd, karena Abu Barzah Al Aslami berkata, 'Rasulullah SAW tidak menshalatkan Ma'iz bin Malik, namun beliau tidak melarang

---

[301] HR. Abu Daud (4/4692), dan Ahmad (2/86). Al Albani berkata, "Hasan."

* *Muharibin* ialah sekelompok orang Islam yang mengangkat senjata di hadapan manusia dan menganggu jalan umum dengan menyergap, membunuh, dan merampas harta para pejalan kaki karena mereka memiliki kekuasaan dan kekuatan.

untuk menshalatkannya'.[302] (HR. Abu Daud)."

Menurut kami: dalilnya adalah sabda Nabi SAW, "*Shalatkanlah orang yang mengucapkan kalimat laa ilaaha illallaah.*" (HR. Al Khalal dengan isnadnya).

Al Khalal juga meriwayatkan dengan isnad, dari Abu Syamilah, bahwa Nabi SAW keluar menuju Quba, lalu beliau ditemui oleh sekelompok orang Anshar yang membawa satu jenazah di depan pintu. Nabi SAW kemudian bertanya, "*Apa ini?*" Mereka menjawab, "Hambasahaya milik keluarga fulan." Beliau bertanya lagi, "*Apakah ia bersaksi bahwa tidak ada sesembahan yang haq selain Allah?*" Mereka menjawab, "Ya. Akan tetapi ia demikian dan demikian." Beliau bertanya lagi, "*Apakah ia mengerjakan shalat?*" Mereka menjawab, "Kadang melaksanakan kadang meninggalkan." Beliau pun bersabda kepada mereka, "*Bawalah dia kembali, lalu mandikanlah, shalatkanlah, dan kuburkanlah. Demi Dzat yang jiwaku berada di tangan-Nya, hampir saja malaikat berada diantaraku dan dia.*"[303]

Adapun *ahlul harbi* (orang kafir yang berhak diperangi), tidak dishalatkan, karena mereka kafir. Tidak akan diterima syafaat bagi mereka dan tidak akan dikabulkan doa untuk mereka. Kita juga dilarang untuk memohonkan ampunan bagi mereka, sebagaimana firman Allah *Ta'ala* kepada Nabi-Nya,

وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ

"*Dan janganlah kamu sekali-kali menyembahyangkan (jenazah) seorang yang mati di antara mereka, dan janganlah kamu berdiri (mendoakan) di kuburnya.*" (Qs. At-Taubah [9]: 84)

إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ

"*Kendatipun kamu memohonkan ampun bagi mereka tujuh puluh kali, namun Allah sekali-kali tidak akan memberi ampun kepada mereka.*" (Qs. At-Taubah [9]: 80).

Beliau tidak menshalatkan *ma'iz*, namun mungkin beliau memerintahkan orang yang (memimpin) untuk menshalatkannya karena suatu udzur, sebab ketika beliau merajam wanita Ghamidiyah

---

[302] HR. Abu Daud (2/3186). Al Albani berkata, "*Hasan.*"
[303] Telah dikemukakan pada nomor 69.

lalu beliau menshalatkannya, Umar bertanya, "Engkau merajamnya lalu engkau menshalatkannya?" Beliau menjawab, "*Dia telah bertobat dengan tobat yang seandainya dibagikan kepada orang-orang Madinah pasti mencukupi.*"[304] Demikian juga yang diriwayatkan oleh Al Auza'i.

Diriwayatkan oleh Ma'mar dan Hisyam dari Aban bahwa beliau memerintahkan mereka agar menshalatkannya."

Ibnu Abdil Barr berkata, "Itulah yang benar."

391. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila didatangkan jenazah laki-laki, jenazah wanita, dan jenazah anak kecil, maka jenazah laki-laki diletakkan di dekat imam, sementara jenazah wanita setelahnya, dan jenazah anak kecil setelahnya lagi."

Tidak ada perbedaan pendapat dalam madzhab ini, bahwa bila ada jenazah laki-laki dengan jenazah lainnya, maka jenazah laki-laki posisinya berada di dekat imam. Ini juga merupakan pendapat mayoritas ahli ilmu. Bila ada jenazah wanita dan anak-anak, maka Al Kharqi menukil, bahwa jenazah wanita diposisikan setelah laki-laki, kemudian jenazah anak-anak setelah keduanya, yakni di arah Kiblat. Dikarenakan wanita adalah sosok mukallaf (manusia yang mempunyai beban kewajiban secara syar'i) maka lebih membutuhkan syafaat.

Diriwayatkan dari Ammar —maula Al Harits bin Naufal—, bahwa ia menghadiri jenazah Ummu Kultsum dan anak laki-lakinya, lalu anaknya itu diposisikan di arah Kiblat, tapi hal itu diingkari, sementara saat itu di antara orang-orang yang hadir terdapat Ibnu Abbas, Abu Sa'id Al Khudri, Abu Qatadah, dan Abu Hurairah. Mereka pun berkata, "Ini adalah Sunnah."

Yang ditetapkan dari Ahmad dalam riwayat sejumlah sahabatnya disebutkan bahwa jenazah laki-laki diposisikan di dekat imam, jenazah anak-anak di depannya, sedangkan jenazah wanita di arah Kiblat. Ini juga merupakan pendapat Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i. Alasannya, mereka (anak-anak laki-laki) juga didahulukan dalam shaf shalat fardhu dari pada kaum wanita, maka mereka juga didahulukan daripada kaum wanita, yakni lebih dekat dengan imam

---

[304] HR. Muslim (2/ح hudud/1324), Abu Daud (4/440), At-Tirmidzi (4/1435), An-Nasa'i (4/63), dan Ahmad (4/430).

bila jenazah disertai oleh jenazah wanita, sebagaimana halnya jenazah laki-laki dewasa.

Adapun dalam hadits Ammar yang *shahih*, dikatakan bahwa jenazah wanita diposisikan di arah Kiblat, sedangkan jenazah anaknya diposisikan setelah imam. Diriwayatkan oleh Sa'id dan Ammar —maula bani Sulaim— dari Ammar —maula bani Hasyim—. Dikeluarkan juga oleh Abu Daud, An-Nasa'i, dan yang lain, lafazhnya adalah: "Aku menghadiri jenazah seorang anak laki-laki dan seorang wanita, lalu jenazah anak itu diposisikan di depan setelah orang-orang (yang menshalatkan), lalu jenazah wanita di belakangnya (yakni di arah Kiblat), sementara di antara orang-orang itu terdapat Abu Sa'id Al Khudri, Ibnu Abbas, Abu Qatadah, dan Abu Hurairah, ketika kami tanyakan hal itu, mereka berkata, 'sunnah'."[305]

Hadits pertama tidak *shahih*, karena Zaid bin Umar. (putra Ummu Kultsum binti Ali), yang dishalatkan bersamanya, adalah seorang laki-laki dewasa, bahkan telah mempunyai anak. Az-Zubair bin Bakar, "Tidak ada perbedaan pendapat mengenai didahulukannya laki-laki daripada wanita. Zaid saat itu terluka —dalam suatu peperangan yang terjadi pada masa khilafah salah seorang bani Umayyah— lalu ia jatuh, kemudian dibawa, lalu meninggal. Kemudian ada dua teriakan terhadapnya dan terhadap ibunya. Dia memang seorang laki-laki dewasa."

Pasal: Tidak ada perbedaan pendapat dalam mengedepankan *khuntsa musykil* (memiliki dua kelamin) daripada wanita, karena kemungkinan ia adalah laki-laki, atau minimal sama dengan wanita. Tidak ada juga perbedaan pendapat mengenai didahulukannya orang merdeka daripada hambasahaya, karena kemuliaannya, dan karena lebih didahulukan dalam masalah imam. Juga mengenai didahulukannya yang tua daripada yang muda.

Al Khalal meriwayatkan dengan isnad, dari Ali RA, tentang jenazah laki-laki dan wanita, jenazah orang merdeka dan hambasahaya, serta jenazah orang muda dan orang tua: "Yaitu memposisikan jenazah laki-laki di dekat imam, sementara jenazah wanita setelahnya. Jenazah orang merdeka diposisikan di dekat imam

[305] HR. Abu Daud (3/3193), dan An-Nasa'i (4/71). Al Albani berkata, "*Shahih*."

sementara jenazah hambasahaya setelahnya. Jenazah orang yang lebih tua diposisikan di dekat imam sementara yang lebih muda setelahnya."

Bila ada jenazah orang merdeka yang masih muda dan jenazah hambasahaya yang sudah tua, maka Ahmad berkata (dalam riwayat Al Hasan bin Muhammad mengenai anak kecil yang merdeka dan orang tua yang hambasahaya), "Yang merdeka diposisikan di dekat imam." Ini merupakan pendapat yang dipilih oleh Al Khalal. Orang yang meriwayatkan kebalikan dari ini berarti telah keliru, karena ia berdalih dengan ucapan Ali, "Orang merdeka diposisikan di dekat imam, sedangkan hambasahaya setelahnya."

Abu Al Harits menukil bahwa yang lebih tua diposisikan di dekat imam. Pendapat ini lebih *shahih* insya Allah, karena yang tua itu didahulukan di dalam shaff shalat. Sedangkan perkataan Ali maksudnya adalah bila sama-sama sudah tua atau sama-sama masih muda, dengan bukti, bahwa ia juga berkata, "Orang yang lebih tua diposisikan di dekat imam, sedangkan yang lebih muda setelahnya."

Pasal: Jika statusnya sama, maka yang didahulukan di dekat imam adalah yang lebih utama, karena ketika dalam perang Uhud, Nabi SAW menguburkan dua dan tiga orang dalam satu kuburan, lalu yang lebih banyak hafalan Qur`annya didahulukan.[306] Juga karena orang yang lebih utama didahulukan dalam shaf shalat fardhu, maka di sini pun didahulukan, sebagaimana laki-laki didahulukan daripada wanita.

Hukum asal ini ditunjukkan oleh sabda Nabi SAW, "*Hendaknya orang-orang yang setelahku (yang berada dekat di belakangku) adalah orang-orang dewasa dan berakal.*"[307] Bila keutamaan mereka setara, maka yang lebih tua didahulukan. Bila usianya juga setara, maka yang lebih dulu didahulukan.

Al Qadhi berkata, "Yang lebih dulu didahulukan walaupun itu anak kecil. Tapi wanita tidak didahulukan walaupun lebih dulu." Bila itu juga bersamaan, maka imam mendahulukan siapa yang dikehendakinya. Bila para wali jenazah berselisih, maka diundi.

---

[306] HR. Abu Daud (3/3215), At-Tirmidzi (4/1713), Ibnu Majah (1/1560), An-Nasa`i (4/81), dna Ahmad (4/19). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[307] Telah dikemukakan pada nomor 75, 193, dan 306.

Pasal: Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ahli ilmu tentang bolehnya menshalatkan jenazah sekaligus, dan bila menyendirikan setiap jenazah juga boleh.

Diriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa beliau menshalatkan jenazah Hamzah bersama yang lain.[308]

Hanbal berkata, "Aku menshalatkan jenazah wanita (yang meninggal karena nifas) bersama Abu Abdillah. Lalu Abu Ishak menshalatkan sang ibu, lalu ia berkata kepada Abu Abdillah dengan berkata, 'Shalatkan juga putrinya yang telah dilahirkan.' Abu Abdillah kemudian berkata, 'Seandainya keduanya telah diletakkan bersama, maka penyalatannya cukup satu kali. Bila bayi itu perempuan maka diletakkan di sebelah kanan jenazah wanita itu, dan bila bayi itu laki-laki maka diletakkan di sebelah kirinya'."

Sebagian sahabat kami berkata, "Menyendirikan masing-masing jenazah lebih utama jika mereka tidak sedang buru-buru."

Konteks perkataan Ahmad dalam riwayat yang kami sebutkan ini menunjukkan lebih diutamakannya menyendirikan jenazah, dan ini zhahir dari sikap para salaf, karena tidak ada nukilan itu dari mereka.

392. Masalah: Dia berkata, "Jika mereka (yakni jenazah laki-laki, perempuan, dan anak kecil) dikuburkan dalam satu kuburan maka jenazah laki-laki diletakkan di arah Kiblat, berikutnya jenazah wanita, dan berikutnya lagi anak kecil. Di sela-sela antara dua jenazah ditempatkan tanah pemisah."

Penjelasan: Bila dikuburkan beberapa jenazah dalam satu kuburan, maka didahulukan yang lebih utama di arah Kiblat, kemudian yang setelahnya, berdasarkan posisinya yang lebih dekat dengan imam ketika dishalatkan, sebagaimana yang telah kami sebutkan pada masalah sebelum ini. Hal ini berdasarkan riwayat Hisyam bin Amir, ia menuturkan, "Dilaporkan kepada Rasulullah SAW orang-orang yang gugur (ketika perang Uhud), lalu beliau bersabda,

احْفِرُوا، وَأَوْسِعُوا، وَأَحْسِنُوا، وَادْفِنُوا الإِثْنَيْنِ وَالثَّلاَثَةَ فِي قَبْرٍ وَاحِدٍ،

---

[308] Telah dikemukakan pada nomor 75, 193.

وَقَدِّمُوا أَكْثَرَهُمْ قُرْآنًا.

'*Galilah (kuburan) dan lebarkanlah. Baguskanlah serta kuburkan dua dan tiga orang dalam satu kuburan, dan dahulukan yang lebih banyak hafalan Al Qur`annya'.*"[309] (HR. At-Tirmidzi, dan ia berkata, "Hadits *hasan shahih.*")

Setelah jelas demikian, maka dibuatkan pembatas tanah di antara tiap dua jenazah, jadi masing-masing seperti dalam kuburan tersendiri, karena kain kafan hanya sebagai penutup tapi tidak membentengi.

Ahmad berkata, "Bila dibuat semacam sungai, yaitu kepala yang satu di dekat kaki yang lain [yakni memanjang], yang diantaranya dibuatkan pembatas tanah, maka ini tidak apa-apa." Atau sebagaimana yang ia katakan.

Pasal: Tidak boleh menguburkan dua jenazah dalam satu kuburan kecuali dalam keadaan darurat.

Ahmad pernah ditanya tentang menguburkan dua atau tiga orang dalam satu kuburan. Ia menjawab, "Di Mesir hal itu tidak dilakukan. Sedangkan di negeri-negeri Romawi, lantaran banyaknya yang gugur, maka dibuatkan semacam sungai. Kepala yang satu di dekat kaki yang lain, yang di antara keduanya dibuatkan pembatas sehingga tidak langsung bersambung." Ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i.

Demikian ini karena biasanya di Mesir hal itu tidak diterima, sehingga tetap menyendirikan tiap kuburan. Namun biasanya hal itu bisa diterima di wilayah perang dan di wilayah pertempuran. Bila kondisinya darurat maka boleh menguburkan dua atau tiga jenazah atau lebih dalam satu kuburan, baik di Mesir maupun tempat yang lain. Bila ada beberapa orang yang kerabat, maka didahulukan yang lebih dikhawatirkan perubahannya, dan bila sama maka didahulukan yang lebih dekat berdasarkan urutan nafkah. Bila sama, maka didahulukan yang nasabnya paling lurus serta paling utama.

---

[309] Telah dikemukakan pada nomor 306.

393. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika wanita Nasrani mati dalam keadaan hamil dari laki-laki muslim, maka ia dikuburkan di antara kuburan kaum muslim dan kuburan kaum Nasrani."

Ahmad memilih pendapat ini karena wanita tersebut kafir sehingga tidak dikuburkan di kuburan kaum muslim, karena kaum muslim yang dikuburkan di sana bisa terkena dampak dari siksaan terhadapnya. Juga tidak dikuburkan di pekuburan orang-orang kafir, karena anak yang dikandungnya adalah muslim sehingga bisa terkena dampak dari siksaan terhadap mereka (kaum kafir yang dikuburkan di sana). Jadi, wanita itu dikuburkan tersendiri.

Diriwayatkan juga seperti ini dari Watsilah bin Al Asqa', dan diriwayatkan dari Umar, bahwa wanita seperti itu dikuburkan di pekuburan kaum muslim.[310] Namun Ibnu Al Mundzir berkata, "Itu tidak valid." Para sahabat kami berkata, "Punggungnya di arahkan ke Kiblat dengan memposisikannya miring pada sisi kirinya sehingga wajah janinnya mengarah ke Kiblat pada sisi kanannya, karena wajah janinnya menghadap ke punggung ibunya."

394. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Menanggalkan alas kaki ketika memasuki kuburan."

Hal ini dianjurkan berdasarkan dalil yang diriwayatkan oleh Basyir bin Al Khashashiyah, ia menuturkan, "Ketika aku sedang berjalan-jalan dengan Rasulullah SAW, tiba-tiba seorang laki-laki berjalan di kuburan dengan mengenakan sandal, maka beliau bersabda, '*Wahai orang yang mengenakan sandal kulit, tanggalkanlah sandal kulitmu.*' Laki-laki itu pun menoleh, dan ketika mengetahui itu Rasulullah SAW, ia langsung menanggalkannya lalu melemparkannya." (HR. Abu Daud).[311]

Ahmad berkata, "Isnad hadits Basyir bin Al Khashashiyah ini bagus, aku berpendapat dengan ini, kecuali ada alasan."

Mayoritas ahli ilmu memandang hal itu [yakni berjalan di kuburan dengan mengenakan alas kaki] tidak apa-apa. Jarir bin Hazim berkata, "Aku pernah melihat Al Hasan dan Ibnu Sirin berjalan di

---

[310] HR. Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (3/6586).

[311] HR. Abu Daud (3/3230), Ibnu Majah (1/1568), An-Nasa'i (4/96), dan Ahmad (5/84). Al Albani berkata, "*Hasan*."

antara kuburan dengan mengenakan alas kaki."

Di antara mereka ada yang berdalih dengan sabda Nabi SAW, "Sesungguhnya bila seorang hamba diletakkan di dalam kuburannya dan ditinggalkan oleh para sahabatnya, maka ia bisa mendengar suara sandal mereka." (HR. Al Bukhari).*

Abu Al Khaththab berkata, "Tampaknya Nabi SAW tidak menyukai laki-laki tersebut mengenakan sandal kulitnya itu karena mengandung kesombongan, sebab sandal kulit termasuk pakaian orang kaya. 'Antarah berkata [dalam bentuk syair], 'Dipakainya sandal kulit bukan untuk kebanggaan'."

Menurut kami: Nabi SAW telah memerintahkan sebagaimana disebutkan pada hadits tadi, dan perintah itu minimal sebagai anjuran [untuk menanggalkan], karena menanggalkan alas kaki lebih dekat kepada kekhusyuan, disamping merupakan pakaian orang yang rendah hati, juga untuk menghormati jenazah kaum muslim.

Pemberitahuan Nabi SAW bahwa jenazah bisa mendengar suara sandal mereka tidak menafikan kemakruhan, karena pemberitahuan ini menunjukkan bahwa hal itu terjadi dari mereka, dan tidak ada perbedaan pandangan mengenai hal itu dari perbuatan mereka, serta dimakruhkannya hal itu.

Adapun bila orang yang berjalan itu mempunyai udzur yang menghalanginya untuk menanggalkan sandalnya, misalnya karena khawatir kakinya tertusuk duri atau terkena najis, maka tidak makruh mengenakan sandal.

Ahmad berkata (tentang orang yang masuk kuburan yang banyak durinya lalu ia menanggalkan alas kakinya), "Ini memberatkan manusia, sampai-sampai ada orang yang berjalan pada duri. Bila ia melakukannya (memakai sandal) maka itu baik karena lebih berhati-hati. Namun bila ia tidak melakukannya (tidak memakainya), maka tidak apa-apa."

Demikian itu, karena udzur tersebut menghalangi yang wajib pada sebagian kondisi, maka penganjurannya lebih tepat.

Tidak termasuk yang dianjurkan adalah menanggalkan khuff [sepatu yang menutupi hingga di atas mata kaki] karena menanggalkannya sulit. Diriwayatkan dari Ahmad, bahwa apabila ia

---

* HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (2/113, 123), Muslim (4/2200, 2201), Abu Daud (3/3231), An-Nasa'i (4/96), dan Ahmad (3/126).

hendak menghadiri jenazah, maka ia mengenakan khuffnya. Namun ia (Ahmad) menyuruh untuk menanggalkan sandal.

Pasal: Dimakruhkan berjalan di atas kuburan.

Al Khaththabi berkata, "Diriwayatkan secara pasti bahwa Nabi SAW melarang menginjak kuburan."[312]

Ibnu Majah meriwayatkan bahwa Rasulullah SAW bersabda, "*Aku berjalan di atas bara api atau pedang atau menapaki bekas kaki dengan kakiku, itu lebih aku sukai daripada aku berjalan di atas kuburan muslim. Aku juga tidak membenarkan apakah di tengah kuburan.*"[313] Demikian yang beliau katakan, "*Aku buang hajatku atau di tengah pasar.*"[314]

Dimakruhkan berjalan di antara kuburan dengan mengenakan alas kaki, maka apalagi berjalan di atasnya.

Pasal: Dimakruhkan duduk di atas kuburan atau bersandar padanya.

Ini berdasarkan riwayat Abu Murtsad, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, '*Janganlah kalian duduk di atas kuburan dan jangan shalat ke arahnya*'."[315]

Abu Hurairah meriwayatkan, "Rasulullah SAW bersabda, '*Seseorang di antara kalian duduk di atas bara api hingga membakar pakaiannya dan menembus kulitnya, adalah lebih baik baginya daripada duduk di atas kuburan*'."[316] (HR. Muslim).

Al Khaththabi berkata, "Diriwayatkan juga, bahwa Nabi SAW melihat seorang laki-laki bersandar pada kuburan, maka beliau bersabda, '*Janganlah engkau menyakiti penghuni kuburan ini*'."[317]

---

[312] HR. Muslim (2/667), At-Tirmidzi (3/1052), dan An-Nasa'i (4/88).

[313] HR. Ibnu Majah (1/1567). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[314] Lihat sebelumnya.

[315] HR. Muslim (2/688), Abu Daud (3/3229), dan Ahmad (4/135).

[316] HR. Muslim (2/667), Abu Daud (3/3228), Ibnu Majah (1/1566), dan An-Nasa'i (4/95), Ahmad (2/311).

[317] HR. Al Hakim (3/590) namun ia tidak mengomentarinya, Disebutkan oleh Al Haitsami di dalam *Al Majma'* (3/61) dan ia berkata, "Diriwayatkan oleh Ath-Thabarani di dalam *Al Kabir*. Di dalam sanadnya terdapat Ibnu Lahi'ah, orang yang kredibelitasnya diperbincangkan, namun ia perawi yang *tsiqah*."

395. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak apa-apa kaum laki-laki berziarah kubur."

Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat tentang bolehnya kaum laki-laki berziarah kubur.

Ali bin Sa'id berkata, "Aku tanyakan kepada Ahmad tentang ziarah kubur, 'Menurutmu lebih baik meninggalkannya atau menziarahinya?' Ia menjawab, 'Menziarahinya. Telah diriwayatkan secara *shahih* dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda, "*Dulu aku pernah melarang kalian berziarah kubur, (tapi kini) ziarahilah kuburan, karena sesungguhnya hal itu mengingatkan kalian dengan kematian.*"[318] Diriwayatkan oleh Muslim dan At-Tirmidzi dengan lafazh, "*Karena sesungguhnya itu mengingatkan akan akhirat.*"[319]

Pasal: Bila melewati kuburan atau menziarahinya maka dianjurkan untuk mengucapkan sebagaimana yang diriwayatkan dari Muslim, dari Buraidah, ia menuturkan, "Rasulullah SAW mengajari mereka apabila pergi ke kuburan agar mengucapkan,

السَّلَامُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الدِّيَارِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ، وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللهُ لَلَاحِقُونَ، أَسْأَلُ اللهَ لَنَا وَلَكُمُ الْعَافِيَةَ

'*Semoga kesejahteraan dicurahkan kepada kalian, wahai para penghuni kubur dari kaum mukmin dan muslim, dan insya Allah kami akan menyusul kalian. Kami mohon keselamatan kepada Allah untuk kami dan kalian*'."[320]

Dalam hadits Aisyah disebutkan, "*Wa yarhamullaahul mustaqdimiin minaa wal musta'khiriin.*"[321] [Dan semoga Allah merahmati orang-orang yang lebih dulu dan yang kemudian di antara kami].

Dalam hadits lain disebutkan, "*Allaahumma laa tahrimnaa*

---

[318] HR. Muslim (2/672), Abu Daud (3/3235), At-Tirmidzi (3/1054), An-Nasa'i (4/89), Ibnu Majah (1/1571), dan Ahmad (3/38).

[319] Lihat hadits yang lalu.

[320] HR. Muslim (2/671), Ibnu Majah (1/1547), An-Nasa'i (4/94), dan Ahmad (5/353).

[321] HR. Muslim (2/671), An-Nasa'i (4/91), dan Ahmad (6/221).

ajrahum wa laa taftinnaa ba'dahum."[322] [Ya Allah, janganlah Engkau cegah kami (mendapat) pahala mereka dan janganlah Engkau beri kami fitnah sesudahnya]. Boleh bila mengucapkan, "*Allaahummaghfir lanaa wa lahum.*" [Ya Allah, ampunilah kami dan mereka].

Pasal: Dibolehkan membaca Al Qur`an di kuburan.

Diriwayatkan dari Ahmad, ia berkata, "Apabila kalian memasuki kuburan maka bacalah ayat kursi dan tiga kali *qul huwallaahu ahad,* kemudian mengucapkan, '*Allaahumma inna fadhlahu li ahlil maqaabir.*' [Ya Allah, semoga keutamaannya untuk para penghuni kuburan ini]."

Diriwayatkan juga dari Ahmad, bahwa membaca Al Qur`an di kuburan adalah bid'ah." Demikian yang diriwayatkan dari Husyaim.

Abu Bakar berkata, "Itu dinukil dari Ahmad oleh banyak orang, kemudian Aban merujuknya langsung kepada beliau, lalu orang banyak meriwayatkan bahwa Ahmad melarang orang buta membaca Al Qur`an di kuburan, dan ia berkata, 'Sesungguhnya membaca Al Qur`an di kuburan adalah bid'ah.' Muhammad bin Qudamah Al Jauhari lalu berkata, 'Wahai Abu Abdillah, bagaimana menurutmu tentang Mubasysyir Al Halabi?' Ia menjawab, '*Tsiqah* [tepercaya].' Ia berkata lagi, 'Mubasysyir lalu mengabariku dari ayahnya, bahwa ia berwasiat agar setelah jenazahnya dikuburkan, dibacakan Al Faatihah di kuburannya dan ayat-ayat terakhir surah Al Baqarah dan ia berkata, "Aku mendengar Ibnu Umar mewasiatkan itu".' Ahmad bin Hanbal lalu berkata, 'Kembalilah, dan katakan kepada orang itu agar membacanya'."

Al Khalal berkata, "Abu Ali Al Hasan bin Al Haitsam Al Bazzar[323], guru kami yang *tsiqah* dan amanah, menyampaikan kepadaku, ia menuturkan, 'Aku melihat Ahmad bin Hanbal shalat di belakang orang buta yang membaca (Al Qur`an) di kuburan. Telah diriwayatkan dari Nabi SAW, beliau bersabda, "*Barangsiapa memasuki kuburan lalu membaca surah Yaasiin, maka hari itu akan diringankan (siksaan) dari mereka, dan baginya kebaikan sebanyak orang yang dikuburkan di sana.*"[324] Diriwayatkan juga dari beliau

[322] HR. Ibnu Majah (1/1546), dan Ahmad (6/71). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"
[323] Lihat hadits yang lalu.
[324] Kami belum menemukannya. Namun tampak *dha'if*nya.

SAW, "*Barangsiapa menziarahi kuburan kedua orang tuanya, lalu membacakan Yaasiin kepadanya atau kepada keduanya, maka (dosanya) akan diampuni.*"[325]

Pasal: Perbuatan taqarrub apa pun yang dilakukan lalu pahalanya diberikan kepada mayit muslim, maka itu akan berguna baginya, insya Allah. Adapun doa, istighfar, sedekah, dan pelaksanaan berbagai kewajiban, tidak ada perbedaan pendapat, jika kewajiban-kewajiban itu yang biasa diniati.

Allah *Ta'ala* berfirman,

وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَـٰنِ

"*Dan orang-orang yang datang sesudah mereka (Muhajirin dan Anshar), mereka berdoa, 'Ya Tuhan kami, beri ampunlah kami dan saudara-saudara kami yang telah beriman lebih dahulu dari kami'.*" (Qs. Al Hasyr [59]: 10)

وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتِ

"*Dan mohonlah ampunan bagi dosamu dan bagi (dosa) orang-orang mukmin.*" (Qs. Muhammad [47]: 19)

Nabi SAW juga mendoakan Abu Salamah ketika ia meninggal, dan menshalatkannya, sebagaimana yang disebutkan di dalam hadits Auf bin Malik. Bahkan setiap mayit dishalatkan. Seorang laki-laki bertanya kepada Nabi SAW, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya Ibuku telah meninggal, maka apakah akan bermanfaat baginya bila aku bersedekah atas namanya?" Beliau menjawab, "*Ya.*"[326] (HR. Abu Daud)

Ini diriwayatkan juga dari Sa'd bin Ubadah.[327] Seorang wanita datang kepada Nabi SAW lalu berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya kewajiban melaksanakan haji telah berlaku pada

---

[325] HR. Ibnu Adi di dalam *Al Kamil* (5/152).

[326] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (4/9), Muslim (2/696), Abu Daud (3/2882), At-Tirmidzi (3/669), An-Nasa'i (6/252), Malik di dalam *Al Muwaththa'* (2/760), dan Ahmad (1/370).

[327] Lihat takhrij hadits yang lalu.

Ayahku yang sudah tua renta, ia tidak dapat menegakkan punggungnya di atas kendaraan, maka apakan aku boleh menghajikannya?" Beliau menjawab, "*Bagaimana menurutmu bila Ayahmu itu mempunyai utang, apakah engkau akan melunasinya?*" Ia menjawab, "Ya." Beliau pun bersabda, "*Maka utang pada Allah lebih berhak untuk dipenuhi.*"[328]

Ketika ada seseorang yang bertanya kepada beliau, "Sesungguhnya Ibuku telah meninggal, dan ia mempunyai utang puasa satu bulan. Apakah aku boleh berpuasa atas namanya?" Beliau menjawab, "*Ya.*"[329]

Semua itu adalah hadits-hadits *shahih* yang menunjukkan bahwa mayit mengambil manfaat dari semua bentuk taqarrub, karena puasa, haji, doa, dan istighfar adalah ibadah-ibadah fisik, dan Allah menyamapkan manfaatnya kepada si mayit, maka begitu pula bagi yang lain, diantaranya adalah pahala orang yang membaca surah Yaasiin, disamping Allah *Ta'ala* meringankan siksaan bagi para penghuni kuburan dengan bacaannya itu.

Amru bin Syu'aib meriwayatkan dari ayahnya, dari kakeknya bahwa Rasulullah SAW berkata kepada Amru bin Al Ashr,

لَوْ كَانَ مُسْلِمًا فَأَعْتَقْتُمْ عَنْهُ، أَوْ تَصَدَّقْتُمْ عَنْهُ، أَوْ حَجَجْتُمْ عَنْهُ، بَلَغَهُ ذَلِكَ.

'*Seandainya Ayahmu itu seorang muslim, lalu kalian memerdekakan budak atas namanya atau bersedekah atas namanya atau berhaji atas namanya, tentu (pahalanya) akan sampai kepadanya*'."[330]

Ini bersifat umum, baik haji sunah maupun lainnya. Juga karena itu adalah perbuatan baik dan ketaatan, maka manfaat dan pahalanya akan sampai, sebagaimana halnya sedekah, puasa, dan haji yang wajib.

Asy-Syafi'i berkata, "Selain yang wajib, sedekah, doa, dan istighfar, maka tidak dilakukan atas nama mayit, dan pahalanya tidak akan sampai kepadanya, berdasarkan firman Allah *Ta'ala*,

---

[328] HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih-nya* (3/23), Muslim (2/804), Ahmad (4/5). An-Nasa'i (5/118), Malik di dalam *Al Muwaththa'* (1/359).

[329] HR. Al Bukhari (3/46) di dalam kitab *Shahih*-nya, Muslim (2/804), At-Tirmidzi (3/667), Ibnu Majah (1/1759), dan Ahmad (5/349).

[330] HR. Abu Daud (3/2883), Al Albani berkata, "*Hasan.*"

وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾

'Dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya.' (Qs. An-Najm [53]: 39)

Nabi SAW bersabda,

إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ، إِلاَّ مِنْ ثَلاَثٍ: صَدَقَةٌ جَارِيَةٌ، وَعِلْمٌ يُنْتَفَعُ بِهِ، وَوَلَدٌ صَالِحٌ يَدْعُو لَهُ.

'Apabila anak Adam mati maka terputuslah semua amalnya, kecuali tiga hal: sedekah jariyah, ilmu yang dimanfaatkan setelah ketiadaannya, dan anak shalih yang mendoakannya.'[331]

Juga karena manfaatnya itu tidak melebihi pelakunya, maka demikian juga pahalanya."

Sebagian lain berkata, "Apabila dibacakan Al Qur'an pada mayit atau dihadiahkan pahalanya kepadanya, maka pahalanya itu untuk pembacanya, sementara mayit itu seolah-olah menghadirinya dan mengharapkan mendapatkan rahmat."

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang telah kami sebutkan, dan itu sudah menjadi ijma' kaum muslim, karena pada setiap masa dan tempat mereka berkumpul serta membaca Al Qur'an, lalu menghadiahkan pahalanya kepada mayit-mayit mereka tanpa ada yang mengingkari.[332] Itu karena hadits *shahih* dari Nabi SAW menyebutkan, "*Sesungguhnya mayit disiksa dengan tangisan*

---

[331] HR. Muslim (3/1255), Abu Daud (3/2880), At-Tirmidzi (3/1376), dan An-Nasa'i (6/251).

[332] Syaikh Muhammad Rasyid Ridha berkata pada catatan pinggir *Al Mughni* dan *Asy-Syarh Al Kabir*: Di sini, pengarang –semoga Allah memaafkannya- telah menempuh jalan para penentang. Adapun klaimnya bahwa telah terjadi ijma, pastilah tidak benar, karena tidak ada yang mengakuinya, bahwa sang peneliti, Ibnu Qayyim, yang mengupas pangkal masalah ini, tidak melewatkannya, bahkan secara jelas ia menyatakan kebatilannya. Yaitu, tidaklah benar itu berasal dari para salaf. Beliau juga tidak menerima klaim bahwa mereka menyembunyikan amal-amal kebaikan. Kami pun mengkritik itu di dalam Tafsir kami, bahwa seandainya itu memang dikenal, tentu itu berasal dari pensyariatannya, dan tentulah hal itu mereka sampaikan dan tidak akan disembunyikan, bahkan pasti banyak pernyataan secara *mutawatir* dari mereka, karena hal tersebut termasuk hal-hal yang dapat membangkitkan semangat manusia.

keluarganya terhadapnya."[333] Allah lebih mulia dari menyampaikan akibat kemaksiatan namun menahan pahala kebaikan, karena yang mampu menyampaikan pahala yang diserahkan [untuk orang lain] maka mampu pula menyampaikan pahala yang ditahan [tidak untuk orang lain].

Adapun ayat tadi, khusus tentang hal-hal yang mereka serahkan. Tentang hal-hal yang diperselisihkan mengenai maknanya, maka kita mengqiyaskan itu padanya. Tidak ada hujjah bagi mereka dalam khabar yang mereka jadikan dalil, karena hal itu hanya menunjukkan terputusnya amalan dia sendiri [yakni amalan si mayit sendiri], sehingga tidak menunjukkan pada kasus ini [yakni amalan dari orang lain].

Selain itu, jika memang menunjukkan demikian [yakni menunjukkan terputusnya amalan dari orang lain], maka itu dikhususkan bagi pahala yang diserahkan dan yang semakna dengannya dari pahala yang ditahan, sehingga ini juga dikhususkan dengan mengqiyaskan padanya. Namun makna yang mereka sebutkan itu tidak tepat, karena terlahirnya pahala bukan merupakan cabang dari terlahirnya manfaat, bahkan bila ditilik dari sampainya pahala puasa, doa, dan haji, maka makna yang mereka kemukakan itu gugur karena tidak ada landasan yang bisa digunakan. *Wallahu a'lam.*

396. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Dan dimakruhkan bagi kaum wanita."

Ada perbedaan riwayat dari Ahmad tentang ziarah kuburnya kaum wanita. Diriwayatkan darinya bahwa itu makruh, berdasarkan riwayat Ummu Athiyyah, ia berkata, "Kami dilarang berziarah kubur namun beliau tidak menegaskannya pada kami."[334] (HR. Muslim) Nabi SAW juga telah bersabda, "*Allah melaknat para wanita peziarah kubur.*"[335] At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *shahih.*" Ini khusus bagi kaum wanita.

Sedangkan larangan yang dihapus oleh beliau bersifat umum, yakni berlaku bagi kaum laki-laki dan kaum wanita. Namun ada kemungkinan itu dikhususkan bagi kaum laki-laki. Kemungkinan juga

---

[333] Telah dikemukakan pada nomor 272.
[334] Telah dikemukakan pada nomor 93.
[335] Telah dikemukakan pada nomor 174.

khabar tentang dilaknatnya para wanita peziarah kubur itu setelah perintah ziarah kubur kepada kaum laki-laki, sehingga permasalahannya berada di antara ancaman dan pembolehan. Jadi, paling tidak statusnya adalah makruh.

Demikian ini karena biasanya wanita kesabarannya sedikit dan emosinya labil (mudah menangis), sementara dalam ziarah kubur seringkali membangkitkan kesedihan dan memperbaharui ingatannya tentang musibah yang pernah menimpanya. Disamping itu, tidak terjamin ia tidak akan melakukan hal-hal yang terlarang, berbeda dengan laki-laki. Oleh karena itu, bagi wanita telah dikhususkan larangan tentang meratap dan masa berduka. Dikhususkan pula larangan bagi wanita tentang menggundul rambut, mencakar wajah, dan tindakan lainnya (ketika terjadi kematian atau musibah).

Riwayat kedua (dari Ahmad): Tidak makruh. Hal ini berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Dulu aku pernah melarang kalian berziarah kubur, tapi (kini) ziarahilah kuburan.*"[336] Ini menunjukkan bahwa larangan itu telah lebih dulu, kemudian dihapus, sehingga dalam hal ini mencakup kaum laki-laki dan kaum wanita.

Diriwayatkan dari Ibnu Abi Mulaikah, bahwa ia bertanya kepada Aisyah, "Wahai Ummul Mukminin, dari mana?" Ia menjawab, "Dari kuburan saudaraku, Abdurrahman." Lalu aku katakan kepadanya, "Bukanlah Rasulullah SAW telah melarang (wanita) berziarah kubur?" Ia menjawab, "Ya, beliau pernah melarang, tetapi beliau kemudian memerintahkan untuk menziarahinya."[337]

At-Tirmidzi meriwayatkan bahwa Aisyah menziarahi kuburan saudaranya.

Diriwayatkan juga darinya bahwa ia berkata, "Seandainya aku menyaksikannya maka aku tidak akan menziarahinya."[338]

Pasal: Dimakruhkan mengumumkan kematian.

Maksudnya yaitu mengutus seorang penyeru (penyampai berita) untuk menyerukan kepada khalayak, "Fulan telah meninggal dunia, mari kita menghadirinya (melayatnya)." Hal ini berdasarkan

---

[336] Telah dikemukakan pada nomor 318.

[337] HR. Al Hakim (1/386) namun, ia tidak mengomentarinya, sementara Adz-Dzahabi berkata, "*Shahih.*", Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/78).

[338] HR. At-Tirmidzi (3/1055). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

riwayat Hudzaifah, ia berkata, "Aku mendengar Nabi SAW melarang memberitakan kematian."[339] At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini *hasan*."

Segolongan ahli ilmu menganjurkan untuk tidak memberitakan berita kematian kepada khalayak. Orang yang berpendapat seperti ini adalah antara lain: Abdullah bin Mas'ud dan para sahabatnya, Alqamah, Ar-Rabi' bin Khaitsam, dan Amru bin Syurahbil.

Alqamah berkata, "Janganlah kalian menyakitiku dengan seseorang."

Amru bin Syurahbil berkata, "Jika aku mati maka kematianku jangan diberitakan kepada orang lain."

Banyak ahli ilmu berkata, "Tidak apa-apa memberitahukan kepada saudara-saudara si mayit, kenalan-kenalannya, dan orang-orang utama, namun tidak dengan cara diserukan (diumumkan)."

Ibrahim An-Nakha'i berkata, "Tidak apa-apa bila ada orang yang meninggal lalu diberitahukan kepada teman dan sahabatnya. Adapun yang makruh adalah berkeliling untuk mengumumkan kematian fulan, sebagaimana pengumuman kematian jahiliyah."

Di antara yang memberikan rukhsahah ini adalah Abu Hurairah, Ibnu Umar, dan Ibnu Sirin.

Diriwayatkan dari Ibnu Umar, bahwa ia diberitahu tentang kematian Rafi' bin Khudaij, lalu ia bertanya, "Apa yang hendak kalian lakukan padanya?" Dijawab, "Kami menahannya hingga kami mengirim (utusan) ke Quba dan kepada orang yang pernah tinggal di sekitar Madinah, agar mereka dapat menghadiri (melayat) jenazahnya." Ia berkata lagi, "Baiklah, sebagaimana pendapat kalian."

Nabi SAW juga telah bersabda tentang mayit yang dikuburkan pada malam hari, "*Mengapa kalian tidak memberitahuku?*"[340]

Diriwayatkan —secara *shahih*— dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah SAW memberitahukan tentang kematian An-Najasyi kepada orang-orang pada hari kematiannya. Beliau lalu berangkat ke mushalah, kemudian membariskan mereka, lalu bertakbir empat kali."[341] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Dalam lafazh lain disebutkan, "*Sesungguhnya saudara kalian,*

---

[339] HR. At-Tirmidzi (3/986), Ibnu Majah (1/1476), dan Ahmad (5/385). Al Albani berkata, "*Hasan*."

[340] Telah dikemukakan pada nomor 183, 127.

[341] Telah dikemukakan pada nomor 127, 183.

An-Najasyi, telah meninggal, maka berdirilah lalu shalatkanlah dia."[342]

Diriwayatkan dari Nabi SAW, beliau bersabda, "*Tidaklah seseorang di antara kalian meninggal, kecuali (agar) diberitahukan kepadaku.*"[343] Atau sebagaimana yang beliau sabdakan.

Selain itu, banyaknya orang yang menshalatkan akan membanyakkan pahala bagi mereka dan membanyakkan manfaat bagi si mayit, karena setiap orang yang menshalatkan mendapat satu qirath pahala.

Diriwayatkan dari Nabi SAW, beliau bersabda, "*Tidaklah seorang muslim meninggal lalu dishalatkan oleh tiga shaff kaum muslim, kecuali wajiblah (surga).*"[344] Ini pernah kami singgung.

Ahmad juga meriwayatkan dengan isnad dari Abu Al Malih, bahwa ia menshalatkan jenazah, lalu berkata, "Luruskan dan baguskanlah permohonan syafaat kalian. Ketahuilah, Abdullah bin Sulaith telah menyampaikan kepadaku dari salah seorang Ummul Mukminin, yaitu Maimunah, saudara susunya, bahwa Rasulullah SAW bersabda,

مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصَلِّي عَلَيْهِ أُمَّةٌ إِلاَّ شُفِّعُوا فِيهِ.

'*Tidaklah seorang muslim dishalatkan oleh sekumpulan manusia, kecuali mereka akan menjadi pemberi syafaat baginya*'."[345]

Aku lalu menanyakan hal itu kepada Abu Malih, tentang jumlah orang yang dimaksud, ia kemudian menjawab, "Empat puluh."

[342] HR. Muslim (2/657), At-Tirmidzi (3/1039), Ibnu Majah (1/1536), An-Nasa'i (4/57), dan Ahmad (5/376).

[343] Telah dikemukakan pada nomor 340.

[344] HR. Abu Daud (3/3166). Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

[345] HR. Ahmad (6/331), Disebutkan oleh Al Albani di dalam *Shahih Al Jami'* (5762), dan ia berkata, "*Hasan.*"

كِتَابُ الزَّكَاةِ

KITAB ZAKAT

Abu Muhammad bin Qutaibah mengatakan: Zakat berasal dari kata *zakaa`* (bersih), *namaa`* (tumbuh atau berkembang), dan *ziyadah* (tambahan). Dinamakan demikian karena zakat membuahkan dan mengembangkan harta. Dikatakan "*zakaa az-zar'u*" apabila keuntungannya banyak, "*zakat an-nafaqah*" apabila diberkahi. Di dalam syariat, zakat adalah hak yang wajib dipenuhi pada harta. Oleh karena itu, ketika disinggung kata zakat dalam konteks syariat, maka terkandung arti yang ini.

Zakat adalah salah satu rukun Islam yang lima, hukumnya wajib berdasarkan Kitabullah *Ta'ala,* Sunnah Rasul-Nya, dan ijma umatnya. Dalil dari Al Kitab adalah firman Allah *Ta'ala,*

وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ

"*Dan tunaikanlah zakat.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 43)

Dalil dari Sunnah adalah sabda beliau SAW (ketika Nabi SAW mengutus Mu'adz ke Yaman),

أَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ، فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ.

"*Ajarkanlah kepada mereka bahwa Allah telah mewajibkan sedekah atas mereka, yang diambilkan dari orang-orang kaya di antara mereka, untuk disalurkan kepada orang-orang miskin di antara mereka.*"[1] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Selain ayat dan hadits tadi masih banyak yang lain.

Dalil dari ijma kaum muslim adalah, kaum muslim telah sepakat mengenai wajibnya zakat. Para sahabat RA juga telah sepakat untuk memerangi orang yang tidak menunaikan zakat.

---

[1] HR. Al Bukhari (3/ح 1395/*Fath*), Muslim (1/iman/31/51), At-Tirmidzi (3/ح 625), dan Abu Daud (2/ح 1584).

Al Bukhari meriwayatkan dengan isnad, dari Abu Hurairah, ia menuturkan, "Setelah Rasulullah SAW wafat dan Abu Bakar menjabat sebagai khalifah, ada orang-orang Arab yang kafir (murtad), maka Umar berkata, 'Bagaimana engkau akan memerangi orang-orang itu, sementara Rasulullah SAW telah bersabda, "*Aku diperintahkan untuk memerangi manusia sampai mereka bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Allah. Barangsiapa mengucapkannya maka darah dan hartanya akan mendapat perlindungan dariku, kecuali dengan haknya, dan perhitungannya kelak merupakan perkara Allah*".'

Abu Bakar menjawab, 'Demi Allah, sungguh aku akan memerangi orang yang membedakan antara shalat dengan zakat, karena zakat adalah haknya harta. Demi Allah, seandainya mereka enggan (menyerahkan zakat) kepadaku tali kekang (unta)[•], padahal mereka dulu menunaikannya kepada Rasulullah SAW, pasti akan aku perangi mereka karena enggan menunaikannya.' Umar berkata, 'Demi Allah, ini tidak lain karena Allah telah melapangkan dada Abu Bakar untuk memerangi. Aku pun tahu bahwa itu adalah kebenaran'."[2]

Diriwayatkan juga oleh Abu Daud, dan ia menyebutkan (dalam redaksinya), "Seandainya mereka enggan (menyerahkan zakat) kepadaku zakat umum."[3]

• *Al 'inaaq* artinya adalah anak kambing betina. Dalam riwayat lain disebutkan dengan lafazh *'iqaal*. Mengenai hal ini ada perbedaan pendapat dalam menafsirkannya. Segolongan ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *al 'iqaal* adalah zakat umum. An-Nawawi berkata, "Yang dikenal dalam istilah bahasa adalah seperti itu, dan ini merupakan pendapat segolongan ahli fikih. Namun mayoritas ulama peneliti berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *al 'iqaal* adalah tali untuk mengikat unta. Pendapat ini diungkapkan oleh Malik, Ibnu Abdi Dzi'b, dan yang lain." Penulis *At-Tahrir* berkata, "Orang yang berpendapat bahwa maksudnya adalah sedekah yang umum, berpatokan pada kebiasaan bangsa Arab, karena ungkapan ini dilontarkan dengan bentuk redaksi penegasan, sehingga berkonotasi terbatasnya pengertian *al 'iqaal*. Jika dimaknai dengan sedekah umum, maka yang lain tidak termasuk." (*An-Nail*).

2 HR. Al Bukhari di dalam kitab *Shahih*-nya (2/131, 147), Ahmad (1/19, 35, 36, 47, 48), Muslim (1/iman/51, 52/ج 32), Abu Daud (2/ج 1556), At-Tirmidzi (5/ج 2607), dan An-Nasa'i (5/ج 2442) dengan lafazh *'iqaalan*.

3 HR. Abu Daud (2/ج 1556). Hadits ini *shahih* tanpa lafazh *'iqaalan*, karena bagian ini *syadz* (janggal), sedangkan yang terpelihara adalah *'inaaqan*, sebagaimana telah dikemukakan.

Abu Ubaid berkata, "*Al 'iqaal* adalah zakat umum."

Seorang penyair berkata, "Ia memungut zakat umum dan bulu pun tidak dilewatkan pada kami. Bagaimana bila Amr mengupayakan dua kali zakat umum."[4]

Ada yang berkata, "Ketika mereka memungut zakat wajib, mereka memungut juga zakat umumnya."

Yang meriwayatkan dengan lafazh '*inaaqan*' maka dalam riwayatnya itu menunjukkan dipungutnya yang kecil dari yang kecil-kecil.

Pasal: Orang yang mengingkarinya karena tidak tahu, dan tidak tahunya itu karena baru memeluk Islam, atau karena tumbuh di perkampungan yang jauh dari kota, maka ia diberitahu dan tidak dihukumi kafir, karena yang demikian itu diterima udzurnya. Namun bila ia seorang muslim yang tumbuh di negeri Islam, di antara orang-orang berilmu, maka ia dianggap murtad, sehingga padanya berlaku hukum-hukum murtad, yaitu disuruh bertobat dan diberi waktu tiga hari; bila tidak mau bertobat maka dibunuh. Dalil-dalil yang mewajibkan zakat sangat jelas di dalam Al Kitab, Sunnah, dan ijma umat, maka hampir tidak mungkin hal itu luput dari pengetahuan orang yang kondisinya seperti itu. Oleh karena itu, bila ia mengingkarinya itu berarti ia telah mendustakan Al Kitab dan Sunnah serta kufur terhadap keduanya.

Pasal: Bila enggan mengeluarkan zakat namun meyakini wajibnya zakat, sementara imam (pemimpin) mampu untuk mengambilnya, maka imam mengambilnya dan memberinya sanksi, namun tidak mengambil lebih dari zakat yang semestinya ia keluarkan. Demikian menurut pendapat mayoritas ahli ilmu, di antaranya Abu Hanifah, Malik, serta Asy-Syafi'i beserta para sahabatnya. Begitu pula bila curang (dalam penghitungan) hartanya dan menyembunyikannya agar tidak dipungut zakatnya oleh imam. Ishak bin Rahawaih dan Abu Bakar Abdul Aziz berkata, "Imam mengambilnya dan separuh hartanya. Hal ini berdasarkan riwayat

---

[4] Bait sya'ir ini disebutkan oleh Ibnu Al Atsir di dalam *An-Nihayah* (3/281) dan disandarkan kepada Ibnu Al Adda' Al Kalbi, ia berkata, "*'Iqaalan* sebagai *zharf* (keterangan waktu) yang maksudnya adalah masa *'iqaal*."

Bahz bin Hakim, dari ayahnya, dari kakeknya, dari Nabi SAW, beliau bersabda,

فِي كُلِّ سَائِمَةِ إِبِلٍ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ بِنْتُ لَبُونٍ، وَلاَ تُفَرَّقُ عَنْ حِسَابِهَا، مَنْ أَعْطَاهَا مُؤْتَجِرًا فَلَهُ أَجْرُهَا، وَمَنْ أَبَاهَا فَإِنِّي آخِذُهَا وَشَطْرَ مَالِهِ، عَزْمَةٌ مِنْ عَزَمَاتِ رَبِّنَا، لاَ يَحِلُّ لآلِ مُحَمَّدٍ مِنْهَا شَيْءٌ.

*'Dalam setiap unta yang digembalakan (yang mencari makan sendiri), pada setiap empat puluh ekor, zakatnya seekor bintu labun** *(unta betina berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga) dengan tidak memisah-misahkan penghitungannya. Barangsiapa menyerahkannya karena mengharapkan pahala, maka baginya pahalanya. Barangsiapa menolak (menyerahkannya) maka aku akan mengambilnya dan separuh hartanya. Ini sebagai pelaksanaan suatu keinginan dari keinginan-keinginan Tuhan kami Yang Maha Suci lagi Maha Tinggi. Tidak halal sedikit pun dari itu (harta zakat) bagi keluarga Muhammad.'"*[5]

Ketika hadits ini ditanyakan kepada Ahmad, ia berkata, "Aku tidak tahu apa maksudnya." Ketika ditanya tentang isnadnya, ia menjawab, "Menurutku isnadnya bagus." Hadits ini diriwayatkan juga oleh Abu Daud dan An-Nasa'i di dalam *Sunan* mereka.

Alasan pendapat pertama (mengambil zakatnya dan memberi sanksi) adalah sabda Nabi SAW, "*Tidak ada hak pada harta selain zakat.*"[6] Juga karena penolakan penunaian zakat pernah terjadi pada masa Abu Bakar RA yang dikarenakan meninggalnya Rasulullah SAW, dan saat itu para sahabat RA masih banyak, namun tidak seorang pun dari mereka yang menukil adanya tambahan, dan tidak ada juga yang melontarkan perkataan seperti itu.

Para ahli ilmu berbeda pendapat dengan udzur pada khabar ini, ada yang mengatakan bahwa pada awal masa Islam sanksi-sanksi berupa harta, kemudian dihapus dengan hadits yang kami riwayatkan

---

* Disebut bintu labun karena induknya bersusu dengan melahirkan anaknya.

[5] HR. Abu Daud (2/ح 1575), An-Nasa'i (5/ح 2443), Al Hakim (1/397, 398), dan Ahmad (5/2, 4). Al Albani berkata di dalam *Shahih Al Jami'* (4265), "*Hasan.*"

[6] HR. Ibnu Majah (1/ح 1789), Al Albani menyebutkannya di dalam *Dha'if Al Jami'* (4912), dan ia berkata, "*Dha'if.*"

tadi.

Al Khaththabi menceritakan dari Ibrahim Al Harbi, bahwa yang diambil adalah ternak yang umurnya telah ditetapkan dari hartanya yang bagus tanpa disertai tambahan, baik umur (yakni diambil yang umurnya lebih tua dari yang semestinya) maupun jumlah, hanya saja dipilihkan dari hartanya yang bagus yang melebihi nilai zakatnya sekitar setengah dari nilai yang semestinya. Jadi, yang dimaksud dengan '*hartanya*' di sini adalah nilai harta yang wajib dikeluarkan, yaitu ditambahkan setelah dari nilainya. *Wallahu a'lam*.

Adapun bila yang menolak mengeluarkan zakat itu di luar jangkauan imam (pemimpin), maka diperangi, karena para sahabat RA juga memerangi orang-orang yang menolak mengeluarkan zakat. Abu Bakar Ash-Shiddiq RA berkata, "Seandainya mereka enggan menyerahkan zakat tali pengekang unta kepadaku yang dulu biasa mereka serahkan kepada Rasulullah SAW, niscaya aku memerangi mereka karena hal itu." Bila berhasil menundukkannya beserta hartanya, maka zakat itu diambil tanpa tambahan, dan keluarganya tidak ditawan, karena pelanggaran ini bukan dilakukan oleh mereka (bukan dari keluarga yang bersangkutan). Orang yang menolak zakat itu sendiri juga tidak ditawan, maka apalagi keluarganya. Bila berhasil menundukkannya tanpa hartanya, maka orang tersebut diseru untuk memenuhinya dan diperintahkan bertobat dalam waktu tiga hari. Bila ia bertobat dan melaksanakannya maka urusannya selesai, namun bila tidak maka dibunuh namun tidak dihukumi kafir. Ada riwayat dari Ahmad yang menunjukkan bahwa orang tersebut dihukumi kafir karena diperangi akibat penolakan tersebut.

Al Maimuni meriwayatkan darinya, "Bila mereka menolak menyerahkan zakat sebagaimana pada masa Abu Bakar yang kemudian diperangi, maka (bila mati) mereka tidak mewariskan dan tidak dishalatkan."

Abdullah bin Mas'ud berkata, "Orang yang tidak menunaikan zakat bukanlah orang muslim."[7]

Landasannya adalah riwayat yang menyebutkan bahwa ketika Abu Bakar RA memerangi mereka (orang yang menolak mengeluarkan zakat) dan perang pun berkecamuk, mereka berkata,

---

[7] HR. Ibnu Abi Syaibah di dalam *Al Mushannaf* (3/114) dengan lafazh: ما مانع.

"Kami akan menunaikannya." Namun Abu Bakar menjawab, "Aku tidak akan menerimanya hingga kalian bersaksi bahwa orang-orang kami yang gugur berada di surga, sedangkan orang-orang kalian yang gugur berada di neraka." Tidak ada nukilan yang menyebutkan adanya pengingkaran tentang hal ini dari seorang sahabat pun, maka hal ini menunjukkan kekufurannya mereka.

Demikian ini, karena pada mulanya, Umar dan sahabat lainnya menolak memerangi mereka. Seandainya mereka meyakini kekufurannya orang-orang itu (orang yang menolak mengeluarkan zakat), maka mereka pasti tidak akan menolak memerangi. Namun kemudian (setelah Abu Bakar memberikan alasan), mereka sepakat memerangi. Kekufuran itu masih ada pada mereka (sehingga Abu Bakar mengatakan, bahwa orang-orang mereka yang mati berada di neraka). Juga, karena zakat merupakan salah satu cabang agama yang bila ditinggalkan tidak otomatis menjadikan pelakunya kafir, sebagaimana halnya haji, karena orang yang meninggalkannya tidak otomatis menjadi kafir maka tidak langsung diperangi sebagaimana pemberontak.

Adapun orang-orang yang dikatakan oleh Abu Bakar (bahwa mereka yang mati berada di neraka), kemungkinan mereka mengingkari kewajiban zakat, karena telah dinukil dari mereka bahwa mereka berkata, "Kami melaksanakannya kepada Rasulullah SAW karena shalatnya adalah penenteram bagi kami, sedangkan shalatnya Abu Bakar bukan penenteram bagi kami. Oleh karena itu, kami tidak menunaikannya kepadanya." Ini menunjukkan bahwa mereka mengingkari kewajiban penunaian zakat kepada Abu Bakar RA.

Juga karena ini merupakan kasus tersendiri, maka tidak bisa dipastikan dari orang-orang yang dikatakan oleh Abu Bakar itu, karena kemungkinan kelompok itu memang murtad, atau mereka mengingkari kewajiban zakat, dan mungkin juga ada alasan lain, padahal tidak boleh menentukan hukum dengan sesuatu yang masih diperdebatkan. Kemungkinan juga Abu Bakar mengatakan itu (yakni mereka yang mati berada di neraka) karena mereka melakukan dosa-dosa besar dan mati tanpa bertobat, sehingg menghukumi mereka dengan neraka sudah sangat jelas, sebagaimana sudah jelasnya menghukumi surga bagi kaum mujahidin yang gugur. Namun semua urusannya kembali kepada Allah *Ta'ala*.

Kendati demikian, mereka tidak dihukumi kekal (di neraka), karena tidak semua yang dihukumi di neraka akan kekal di neraka, sebab Nabi SAW telah mengabarkan bahwa di antara umatnya ada kaum yang akan masuk neraka, tetapi kemudian Allah *Ta'ala* mengeluarkan mereka dari neraka lalu memasukkan mereka ke dalam surga.[8]

397. Masalah: Abu Al Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jumlah unta gembalaan yang kurang dari lima ekor tidak ada zakatnya."

Al Kharqi *rahimahullah* memulai dengan menyebutkan zakat unta, karena ini yang terpenting, sebab unta merupakan ternak berharga dan bertubuh besar serta merupakan mayoritas harta orang-orang Arab, sehingga lebih baik mengupasnya lebih dulu (daripada yang lain).

Tentang kewajiban mengeluarkan zakat unta, telah disepakati oleh ulama Islam, dan *shahih* pula Sunnah Nabi SAW mengenai hal ini. Di antara riwayat terbaik mengenai ini adalah hadits yang diriwayatkan oleh Al Bukhari di dalam kitab *Shahih*-nya[9], ia mengemukakan: Muhammad bin Abdullah bin Al Mutsanna Al Anshari menyampaikan kepada kami, ia berkata: Ayahku menyampaikan kepadaku, ia berkata: Tsumamah bin Abdullah bin Anas menyampaikan kepada kami, bahwa Anas menyampaikan kepadanya bahwa Abu Bakar Ash-Shiddiq RA mengirim surat ini kepadanya (ketika Anas ditugaskan ke Bahrain), dan di antara isinya adalah: "Ini adalah kewajiban zakat yang telah diwajibkan Rasulullah SAW atas kaum muslim dan telah diperintahkan Allah kepada Rasul-Nya SAW. Barangsiapa (di antara kaum muslim) dimintai zakatnya berdasarkan ketentuannya maka hendaklah ia memberikannya, dan barangsiapa dimintai lebih dari itu maka hendaklah tidak memberikannya, yaitu: setiap dua puluh empat ekor unta atau kurang (zakatnya) adalah satu ekor domba untuk setiap lima ekor unta. Jika

---

[8] HR. Al Bukhari seperti itu di dalam *Ash-Shahih* (8/145), Muslim (1/iman/304/172), dan Ahmad (3/17, 20, 475).

[9] HR. Al Bukhari (3/ح 1453, 1454, *Fath*), Abu Daud (2/ح 1567), An-Nasa'i (5/19), Ibnu Majah (1/ح 1800), dan Ahmad (1/11, 12).

mencapai dua puluh lima sampai tiga puluh lima ekor, maka zakatnya adalah seekor *bintu makhadh*• (unta betina umur satu tahun dan memasuki tahun kedua). Jika mencapai tiga puluh enam hingga empat puluh lima maka zakatnya adalah seekor *bintu labun*•• (unta betita yang umurnya memasuki tahun ketiga).

Jika mencapai empat puluh enam hingga enam puluh maka zakatnya adalah seekor *hiqqah thuruqatul jamal*••• (unta betina berumur tiga tahun dan memasuki tahun keempat). Jika mencapai enam puluh satu hingga tujuh puluh lima, maka zakatnya seekor *jadza'ah* (unta betina berumur empat tahun yang memasuki tahun ke lima). Jika mencapai tujuh puluh enam hingga sembilan puluh maka zakatnya dua ekor *bintu labun*.

Jika mencapai sembilan puluh satu hingga seratus dua puluh ekor maka zakatnya dua *hiqqah thuruqatul fahl*[10]. Jika lebih dari seratus dua puluh ekor, maka untuk setiap empat puluh ekor zakatnya seekor *bintu labun*, dan setiap lima puluh ekor zakatnya seekor *hiqqah*.

Bagi orang yang hanya memiliki empat ekor unta, maka tidak ada zakatnya, kecuali si pemilik menginginkan. Bila telah mencapai lima ekor maka zakatnya seekor domba ...." Insya Allah akan kami kemukakan pada bab-babnya.

Diriwayatkan juga oleh Abu Daud di dalam kitab *Sunan*-nya dengan tambahan: "Bila mencapai dua puluh lima ekor maka zakatnya seekor *bintu makhadh* hingga mencapai batas-batasnya."

Abu Daud juga meriwayatkan di dalam kitab *Sunan*-nya

• Yakni unta betina yang usianya telah mencapai setahun dan memasuki usia tahun kedua. Disebut *bintu makhadh* (anak dari ibu yang sedang mengandung) karena anak unta pada umur ini biasanya induknya mulai mengandung lagi. *Makhadh* itu sendiri artinya rasa sakit saat melahirkan.

•• Yakni unta betina yang usianya memasuki tahun ketiga. Disebut *bintu labun* (anak dari ibu yang deras susunya) karena anak unta pada umur ini biasanya adiknya sudah lahir dan induknya mulai mengeluarkan susu. *Labun* berasal dari kata *laban* yang artinya air susu.

••• Yakni unta betina yang telah berusia tiga tahun dan memasuki tahun keempat. Pada umur inilah ia pantas menjadi tunggangan atau pengangkut barang. *Hiqqah* berasal dari kata *haqq*, yang artinya pantas. Tapi ada juga yang menafsirkannya bahwa dinamakan demikian karena unta pada umur sekian telah pantas dikawini oleh pejantan.

[10] Pada naskah [ـه] menggunakan redaksi "*thuruqathul jamal*".

dengan tambahan: "Bila mencapai dua puluh lima ekor hingga tiga puluh lima ekor maka zakatnya seekor *bintu makhadh*. Bila tidak ada *bintu makhadh* maka dengan *ibnu labun* (unta jantan yang berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga)." Riwayat tentang ini semuanya sama hingga mencapai seratus dua puluh ekor.

Demikian yang disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir. Ia juga berkata, "Tidak benar hadits apa yang diriwayatkan dari Ali RA tentang jumlah dua puluh lima ekor, yakni yang menyebutkan darinya bahwa zakat dari dua puluh lima ekor unta adalah lima ekor kambing."

Ucapan Abu Bakar Ash-Shiddiq RA, "Yang telah diwajibkan oleh Rasulullah SAW," maksudnya adalah yang telah ditetapkan. Penetapan kadang disebut juga kewajiban. Contoh: "Telah ditetapkan bagi wanita suatu ketetapan." Ucapan beliau, "*Barangsiapa diminta lebih dari itu maka janganlah ia memberikannya*," maksudnya adalah jangan memberikan lebih dari yang telah ditetapkan.

Kaum muslim telah sepakat bahwa jumlah unta yang kurang dari lima ekor tidak ada zakatnya, sebagaimana sabda Nabi (dalam hadits tadi), "*Bagi orang yang hanya memiliki empat ekor unta, maka tidak ada zakatnya, kecuali si pemilik menginginkan.*" Beliau juga bersabda, "*Unta yang tidak mencapai lima ekor tidak ada zakatnya.*"[11] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

As-Saaimah adalah *ar-raa'iyah* (yang digembalakan, yakni yang mencari makan sendiri, tidak diberi makan secara khusus). Contoh kalimat dalam firman Allah *Ta'ala* adalah:

وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ

"*Yang pada (tempat tumbuhnya) kamu menggembalakan ternakmu.*" (Qs. An-Nahl [16]: 10).

Ketika menyinggung tentang gembalaan, dibedakan dengan yang diberi pakan dan keperluan lainnya, karena menurut mayoritas ahli ilmu, yang demikian tidak ada zakatnya.

Diceritakan dari Malik tentang ternak unta yang mempunyai

---

[11] HR. Al Bukhari (3/1447/*Fath*), Muslim (2/zakat/674, 675/ح 5, 6), Abu Daud (2/1558), At-Tirmidzi (3/626), Ibnu Majah (1/1734), An-Nasa'i (5/ح 2445), dan Ahmad (2/402, 403).

tempat minum khusus[12] dan diberi pakan secara khusus: Ada zakatnya, berdasarkan keumuman sabda Nabi SAW, "*Setiap lima ekor (unta) zakatnya satu ekor kambing.*"

Ahmad berkata, "Yang disediakan perlengkapannya tidak ada zakatnya. Namun orang-orang Madinah memandang adanya zakat. Tapi mereka tidak ada mempunyai dasar mengenai hal ini."

Menurut kami: sabda Nabi SAW, "*Pada setiap gembalaan unta yang berjumlah empat puluh ekor maka zakatnya seekor bintu labun.*"[13] Yaitu yang disebutkan dalam hadits Bahz bin Hakim. Di sini beliau membatasinya dengan 'gembalaan', maka ini menunjukkan bahwa selain itu tidak ada zakatnya. Adapun hadits yang mereka kemukakan bersifat mutlak (tidak ada pembatasnya), sehingga harus disinkronkan dengan yang ada batasannya, karena atribut 'tumbuh atau berkembang' identik dengan zakat, sedangkan yang diberi makan maka pakannya itu menenggelamkan perkembangannya (yakni tidak berkembang sendiri akan tetapi diberi pakan). Kecuali ternak itu direncanakan akan dijual, maka zakatnya adalah zakat perdagangan.

398. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila memiliki lima ekor unta lalu digembalakan lebih dari setahun, maka zakatnya satu ekor kambing. Pada jumlah sepuluh ekor, zakatnya dua ekor kambing, pada lima belas ekor, zakatnya tiga ekor kambing, dan pada dua puluh ekor, zakatnya empat ekor kambing."

Ini semua telah disepakati oleh umat dan telah dipastikan oleh Sunnah Rasulullah SAW, sebagaimana yang telah kami dan yang lain riwayatkan. Kecuali ungkapan, "Lalu digembalakan lebih dari setahun," menurut madzhab imam kami dan madzhab Abu Hanifah, bila gembalaan telah mencapai satu tahun maka ada zakatnya.

Asy-Syafi'i berkata, "Bila tidak digembalakan sepanjang tahun maka tidak ada zakatnya, karena penggembalaan merupakan syarat zakat, sebagaimana halnya status kepemilikan dan pencapaian nishab. Pemberian makan mengugurkan (kewajiban zakat), sementara

---

[12] *An-Nawaadhih* adalah yang diberi minum. Bentuk tunggalnya adalah *naadhih*.

[13] Telah dikemukakan pada nomor 5.

penggembalaan mewajibkannya. Bila keduanya berpadu, maka pengguguran lebih unggul, sebagaimana bila memiliki jumlah yang telah mencapai nishab, namun sebagiannya digembalakan dan sebagiannya diberi makan secara khusus."

Menurut kami: keumuman nash menunjukkan kewajiban zakat pada ternak yang telah mencapai nishab, dan sebutan 'digembalakan' tidak gugur hanya karena pemberian makan yang sedikit, sehingga tidak menghalanginya untuk tercakup dalam hadits tersebut. Hal itu juga tidak menghalangi haknya untuk keperluan dimakan sendiri, sehingga menyerupai ternak yang digembalakan sepanjang tahun.

Juga karena pemberian makan yang sedikit tidak mungkin dirincikan, namun menganggapnya berperan sepanjang tahun akan menggugurkan zakat secara keseluruhan, apalagi bila dikemukakan kepada orang yang menghindari zakat, yaitu bila ia ingin menggugurkan zakat, maka mudah saja ia menggugurkannya dalam sehari (dengan cara diberi pakan secara khusus).

Selain itu, deskripsi ini (tidak dianggapnya pakan yang sedikit) berfungsi untuk menafikan pemberian pakan secara keseluruhan, namun dalam jumlah banyak tetap dianggap, sebagaimana pengairan tanaman dan buah-buahan yang tidak membebani (tidak memerlukan banyak kontribusi dari pemiliknya). Ucapan mereka, "Penggembalaan merupakan syarat zakat," kemungkinan maksudnya adalah ketiadaannya akan menghalangi zakat.

Kami katakan: Bila pemberian pakan mencapai setengah tahun atau lebih, maka menghalangi zakat, sebagaimana pengairan tanaman dengan upaya khusus yang menghalangi kewajiban zakat 10%. Namun itu tidak menjadi penghalang hingga mencapai setengahnya atau lebih. Demikian juga dalam masalah yang sedang kita bahas. Kalau, kita anggap penggembalaan itu sebagai syarat zakat, maka boleh jadi syarat itu ada pada mayoritas tahun [yakni masanya], seperti halnya pengairan tanaman yang tidak membebani menjadi syarat pengeluaran zakat 10%-nya, maka keberadaan syarat itu cukup dalam jumlah mayoritasnya (tidak harus pada keseluruhannya).

Hal ini berbeda bila sebagian nishab diberi pakan [yakni pada jumlah yang telah mencapai nishab itu, yang sebagian diberi pakan dan sebagian lagi mencari makan sendiri], karena nishab merupakan sebab wajib zakat, sehingga syarat itu wajib ada pada kesemuanya.

Adapun pencapaian tahun (telah berputar masanya selama satu tahun) adalah syarat kewajibannya, sehingga syarat itu boleh dianggap bila telah ada pada mayoritas masanya (dari satu tahun itu).

Pasal: Kambing yang dikeluarkan sebagai zakat hanya boleh yang berupa *jadza`* (domba yang telah berumur enam bulan) atau *tsana* (kambing yang telah berumur satu tahun),[14] atau domba kompensasi•. Yang manapun yang dikeluarkan maka itu mencukupi, karena tidak ditetapkan[15] jenis kambingnya dan tidak pula asal negaranya secara mutlak pada khabar yang memastikan kewajiban. Jenis kambing dan asal negara bukan sebagai sebab wajib zakat, sehingga tidak dibatasi dengan itu, sebagaimana kambing yang diwajibkan untuk fidyah.

Bila yang diharuskan berjenis betina, maka tidak boleh diserahkan yang jantan, karena yang diwajibkan berjenis betina. Tapi mungkin juga mencukupi, karena Nabi SAW telah menyebutkan kata 'kambing' secara mutlak (tanpa batasan jenis kelamin) sehingga mencakup[16] yang betina dan yang jantan. Bila kambing dikaitkan dengan suatu tanggungan tanpa dirincikan, maka boleh dengan kambing jantan, sebagaimana Kurban. Bila tidak mempunyai ternak kambing maka harus membeli kambing. Abu Bakar berkata, "Dikeluarkan sepuluh dirham sebagai qiyas tas domba kompensasi."

Menurut kami: Nabi SAW menyatakan kambing••, maka harus diamalkan sesuai nashnya. Juga karena ini berarti pengeluaran untuk suatu nilai, maka tidak boleh kecuali dengan itu, sebagaimana bila yang diwajibkan pada suatu nishab itu berupa kambing, maka yang dikeluarkan adalah kambing. Sedangkan kambing kompensasi khusus sebagai ganti yang bernilai sepuluh dirham, dengan bukti, bahwa itu

---

[14] *Al Jadaz` min adh-dha'n* adalah yang berusia enam bulan, sedangkan *ats-tsana minal ma'iz* adalah yang berusia satu tahun. Ada juga yang mengatakan bahwa *jadza'* adalah domba yang umurnya memasuki tahun kedua dari jenis domba, sedangkan *tsaniyah* adalah kambing yang umurnya memasuki tahun kedua atau ketiga dari jenis kambing kacang.

• Yaitu tambahan untuk pembayaran yang kurang, atau pengembalian dari pembayaran yang lebih.

[15] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: ولا يعتد.

[16] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: فيدخل.

•• *Syaat* bisa diartikan domba atau kambing kacang (jenis kambing yang kecil).

tidak boleh digunakan sebagai ganti kambing yang diwajibkan pada ternak kambing.

Pasal: Bila diwajibkan membayar dengan kambing lalu dibayarkan dengan unta, maka tidak mencukupi, baik harganya lebih banyak daripada kambing maupun tidak. Demikian yang diceritakan dari Malik dan Daud.

Asy-Syafi'i dan ulama madzhab Hanafi berkata, "Seekor unta cukup (untuk menzakati) dua puluh ekor atau kurang. Menurut kami, boleh dikeluarkan[17] seperti itu bila yang dikeluarkannya itu mencukupi untuk menzakati dua puluh lima ekor, karena itu memang mencukupi untuk dua puluh lima ekor, sedangkan dua puluh ekor termasuk di dalamnya [yakni masih di bawahnya]. Juga karena yang mencukupi untuk (menzakati) jumlah banyak maka mencukupi pula untuk yang lebih sedikit, sebagaimana dua ekor *bintu labun* (unta betina berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga) boleh untuk menzakati unta yang kurang dari tujuh puluh enam ekor."

Menurut kami: itu berarti mengeluarkan jenis yang tidak sesuai nash sehingga tidak mencukupi, sebagaimana halnya bila mengeluarkan seekor unta untuk menzakati dua puluh ekor kambing, karena nashnya menyatakan seekor kambing, maka tidak boleh dibayar dengan unta, harus tetap sebagaimana asalnya, dan tidak boleh juga dengan kambing kompensasi. Juga karena ini adalah kewajiban yang harus dipenuhi dengan kambing, maka tidak boleh dipenuhi dengan unta, sebagaimana nishab kambing (tidak boleh digenapkan dengan yang lain).

Adapun tentang dua ekor *bintu labun* (unta betina berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga), berbeda dengan *jadza'ah* (unta betina berumur empat tahun yang memasuki tahun ke lima), karena memang berbeda macamnya.

Pasal: Kambing yang dikeluarkan sama dengan kondisi yang dizakatinya dalam segi baik buruknya.

Jadi, untuk menzakati unta yang gemuk dikeluarkan kambing yang gemuk pula, untuk menzakati unta yang kurus dikeluarkan

---

[17] Pada naskah [م] dicantumkan dengan redaksi: يخرج.

kambing yang kurus juga, dan untuk menzakati unta yang sedang maka dikeluarkan kambing yang sedang juga. Tapi untuk menzakati unta yang sakit harus dikeluarkan kambing yang sehat sesuai dengan nilainya.

Bila ditanyakan, "Jika untanya sehat semua maka berapa nilainya dan berapa nilai kambingnya? Maka dijawab, "Unta seratus berukuran sedang senilai dengan lima kambing. Dari situ dikurangi nilainya sesuai dengan berkurangnya nilai unta.

Bila untanya berkurang seperlima dari nilainya [yakni berkurang 20% dari nilainya], maka kambingnya menjadi yang bernilai empat. Ada juga yang berkata, "Kambing yang mencukupi untuk berkurban bisa mencukupi untuk menzakati tanpa memperhatikan nilai." Yang jelas, kedua pendapat ini menyatakan tidak mencukupi bila dibayar dengan yang sakit, karena yang dikeluarkan itu tidak sejenis yang dizakatinya, sebab tidak semuanya sakit, sehingga statusnya sama dengan sehat semua, bahkan untuk yang sakit semua juga hanya boleh dizakati dengan yang sehat.

399. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila mencapai dua puluh lima ekor hingga tiga puluh lima ekor, maka zakatnya seekor *bintu makhadh* (unta betina umur satu tahun dan memasuki tahun kedua)."

Bila tidak ada *bintu makhadh* (unta betina umur satu tahun dan memasuki tahun kedua) maka boleh dengan *ibnu labun* (unta jantan berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga). Bila telah mencapai tiga puluh enam ekor hingga empat puluh lima ekor, maka zakatnya seekor *bintu labun* (unta betina berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga). Bila telah mencapai empat puluh enam ekor hingga enam puluh ekor maka zakatnya seekor *hiqqah thuruqatul fahl* (unta betina berumur tiga tahun dan memasuki tahun keempat).

Bila telah mencapai enam puluh satu hingga tujuh puluh lima ekor, maka zakatnya seekor *jadza'ah* (unta betina berumur empat tahun dan memasuki tahun ke lima). Jika mencapai tujuh puluh enam hingga sembilan puluh ekor, maka zakatnya dua ekor *bintu labun*. Jika mencapai sembilan puluh satu hingga seratus dua puluh ekor maka

zakatnya dua *hiqqah thuruqatul fahl.**

Semua ini merupakan ijma, dan khabar yang telah kami kemukakan sesuai dengan itu.[18] *Bintu makhadh* adalah unta betina yang berumur satu tahun dan memasuki tahun kedua. Dinamakan demikian karena induknya sedang hamil lagi. *Al Makhadh* artinya hamil, tapi kehamilan induknya bukan sebagai syaratnya, tetapi hanya sebagai sebutan karena biasanya begitu, sebagaimana sebutan *rabibah* dengan *hajar*.

Begitu pula *bintu labun* dan *bintu makhadh* yang merupakan umur termuda yang diambil untuk zakat. Zakat berupa unta ini khusus diwajibkan bagi unta yang berjumlah dua puluh lima hingga tiga puluh lima ekor. *Bintu labun* adalah unta betina yang telah berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga. Dinamakan demikian karena induknya telah melahirkan dan ia bersusu.

Hiqqah adalah unta betina yang berumur tiga tahun dan memasuki tahun keempat. Unta ini sudah bisa dikawini oleh unta jantan, maka disebut *thuruqatul fahl*. Unta ini boleh digunakan untuk membawa barang dan ditunggangi.

Jadza'ah adalah unta betina yang berumur empat tahun dan memasuki tahun kelima. Dinamakan demikian karena ia tertahan (tidak dapat makan) ketika giginya tanggal. Ini adalah umur tertua yang diambil untuk zakat, dan ini tidak diwajibkan untuk dizakati kecuali untuk yang berjumlah enam puluh satu hingga tujuh puluh lima ekor.

Bila si pemilik rela mengeluarkan berupa *tsaniyah* maka itu juga boleh, yaitu unta betina yang berumur lima tahun dan memasuki tahun keenam. Disebut *tsaniyah* karena gigi taringnya telah tanggal. Demikianlah yang kami sebutkan tentang umur unta, sebagaimana yang disebutkan oleh Abu Ubaid dan yang dikemukakannya dari Al Ashma'i, Abu Zaid Al Anshari, Abu Ziyad Al Hilali, dan yang lain.

Perkataan Al Kharqi, "Bila tidak ada *bintu makhadh*," maksudnya adalah bila di antara unta-unta yang dimilikinya itu tidak terdapat *bintu makhadh* (unta betina yang berumur satu tahun dan memasuki tahun kedua), maka boleh dengan *ibnu labun* (unta jantan

---

* *Thuruqatul fahl* dicantumkan dari naskah [ـه].

[18] Telah dikemukakan pada hadits Abu Bakar, nomor 9.

yang telah berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga). Namun ini tidak boleh bila ia memiliki *bintu makhadh*, berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Jika tidak ada bintu makhad maka dengan ibnu labun.*" dalam hadits yang kami riwayatkan. Jadi, syarat bolehnya mengeluarkan *ibnu labun* adalah bila *bintu makhadh* tidak ada.

Bila si pemilik mau membeli untuk kemudian dikeluarkan, maka cara ini juga boleh. Tapi bila setelah membelinya ia ingin mengeluarkan *ibnu labun*, maka itu tidak boleh, karena dengan pembelian itu berarti di antara unta-untanya ada *bintu makhadh*. Bila tidak memiliki *ibnu labun* (selain tidak memiliki *bintu makhadh*) dan mau membeli, maka yang harus dibeli adalah *bintu makhadh* (bukan *ibnu labun*). Demikianlah pendapat Malik, sementara Asy-Syafi'i berkata, "Boleh membeli *ibnu labun* berdasarkan konteks khabar dan keumumannya."

Menurut kami: keduanya sama-sama tidak ada, maka (bila hendak membeli) yang dibeli adalah *bintu makhadh*, sebagaimana bila sama-sama ada (maka yang dikeluarkan adalah *bintu makhadh*). Sedangkan hadits tadi mengandung arti ada (yakni ada *ibnu labun*), karena hal ini sebagai keringanan sehingga tidak perlu membeli, namun bila tidak ada juga maka tidak perlu membelinya, sehingga membeli yang asal (yakni *bintu makhadh*) adalah lebih utama, karena pada sebagian lafazh hadits ini disebutkan, "*Maka barangsiapa tidak memiliki bintu makhadh yang sesuai ketentuan, sementara ia memiliki ibnu labun, maka itu boleh diterima darinya dan tidak disertai apa-apa.*" Di sini diisyaratkan bahwa diterimanya *ibnu labun* itu bila si pemilik harta memilikinya dan ia tidak memiliki *bintu makhadh*.

Dalam hadits Abu Bakar pada sebagian lafazhnya disebutkan, "*Dan barangsiapa memiliki (unta) yang mewajibkannya (mengeluarkan) bintu makhadh namun ia tidak memilikinya kecuali ibnu labun.*" Ini pembatasan[19] dengan ketentuan menyingkronkan yang mutlak (yang tanpa batasan) kepadanya. Bila hanya menemukan kecuali *bintu makhad* yang tidak sesuai dengan ketentuan, maka boleh beralih kepada *ibnu labun*, berdasarkan sabda beliau, "*Bila tidak memiliki bintu makhadh yang sesuai ketentuan.*" karena walaupun ada (jika tidak sesuai ketentuan, yakni tidak layak untuk dijadikan zakat),

---

[19] Pada naskah [هـ] disebutkan dengan redaksi: تقييد بتعين.

maka dianggap tidak ada.

Dikarenakan yang demikian tidak boleh dikeluarkan untuk zakat, sehingga statusnya seperti orang yang tidak menemukan air kecuali air yang tidak boleh digunakan untuk berwudhu, maka ia boleh beralih kepada tayamum. Bila memiliki *bintu makhad* yang kualitasnya lebih tinggi dari yang mesti dikeluarkan, maka tidak boleh mengeluarkan *ibnu labun* karena ada *bintu makhadh*. Dalam kondisi ini boleh memilih antara mengeluarkannya dengan membeli *bintu makhadh*, sesuai dengan kualitas yang diwajibkan.

Selain pada kondisi ini, tidak boleh memberikan pilihan[20] jenis kelamin dengan tambahan umur. Tidak boleh juga mengeluarkan *hiqq* (unta jantan yang telah berumur tiga tahun dan memasuki tahun keempat) sebagai ganti *ibnu labun* (unta jantan yang telah berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga), dan tidak boleh pula mengeluarkan *jadza'* (unta jantan berumur empat tahun dan memasuki tahun ke lima) sebagai ganti *hiqqah* (unta betina berumur tiga tahun dan memasuki tahun keempat), bila keduanya ada (yakni yang jantan) dan (yang betina) tidak ada.

Al Qadhi dan Ibnu Aqil berkata, "Itu boleh bila keduanya (yakni yang betina) tidak ada, karena keduanya (yang jantan) lebih tinggi (nilainya) dan lebih utama." Jadi, hukumnya bisa diberlakukan pada keduanya (yakni dua cara penggantian ini, yang tidak ada dalam nash) dengan cara diperhatikan seperti itu.

Menurut kami: tentang keduanya ini tidak ada nashnya dan tidak benar juga mengqiyaskannya pada kasus *ibnu labun* sebagai ganti *bintu makhadh*, karena tambahan umur pada *ibnu labun* terhadap *bintu makhadh* bisa mencegahnya dari pemangsaan binatang buas yang kecil, bisa memakan tanaman sendiri, dan mendatangi tempat minum sendiri.

Sementara kelebihan ini tidak terdapat pada penggantian *bintu labun* dengan *hiqqah*, karena keduanya sudah mampu melakukan itu, dan yang ada hanya perbedaan umur, sehingga tidak dapat dipertukarkan kecuali dengan yang betina juga[21]. Ucapan mereka (yakni Al Qadhi dan Ibnu Aqil), bahwa ini menunjukkan berlakunya

---

[20] Pada naskah [هـ] disebutkan dengan redaksi: يجبر نقص.

[21] Pada naskah [هـ] disebutkan dengan redaksi: الأنوثية.

hukum itu pada keduanya (yakni dua cara penggantian itu yang tidak ada dalam nash) dengan cara diperhatikan seperti itu.

Kami katakan: Bahkan itu menunjukkan tidak berlakunya hukum itu pada keduanya [yakni mengeluarkan *hiqq* (unta jantan yang telah berumur tiga tahun dan memasuki tahun keempat) sebagai ganti *ibnu labun* (unta jantan yang telah berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga), atau mengeluarkan *jadza'* (unta jantan berumur empat tahun dan memasuki tahun kelima) sebagai ganti *hiqqah* (unta betina berumur tiga tahun dan memasuki tahun keempat)] dengan *dalil khithab* (*mahfum mukhalafah* atau pemahaman terbalik) itu sendiri, karena yang satu itu secara khusus disebutkan, sedangkan yang dua lainnya tidak disebutkan, sehingga ini menunjukkan pengkhususan hukum itu pada yang satu itu dan tidak berlaku pada dua lainnya.

Pasal: Bila mengganti dengan unta yang umurnya lebih tinggi tapi dari jenis yang sama, misalnya: mengeluarkan *bintu labun* (unta betina yang telah berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga) sebagai ganti *bintu makhadh* (unta betina yang telah berumur satu tahun dan memasuki tahun kedua), atau mengeluarkan *hiqqah* (unta betina berumur tiga tahun dan memasuki tahun keempat) sebagai ganti *bintu labun* atau *bintu makhadh*, atau mengeluarkan dua *bintu labun* atau dua *hiqqah* sebagai ganti *jadza'ah* (unta betina yang berumur empat tahun dan memasuki tahun kelima), maka ini boleh. Mengenai hal ini kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat, karena ini berarti menambahi dari yang semestinya dengan jenis yang sama yang bisa dicukupi karena disertai dengan yang lain. Yang seperti ini mencukupi hanya dengan satu ekor, sebagaimana halnya bila tambahan itu pada jumlahnya.

Imam Ahmad meriwayatkan di dalam *Musnad*-nya dan Abu Daud di dalam *Sunan*-nya dengan isnad mereka dari Ubay bin Ka'b, ia menuturkan, "Rasulullah SAW mengutusku sebagai penarik zakat, lalu aku menghampiri seorang laki-laki. Setelah ia mengumpulkan hartanya kepadaku, menurut hitunganku ia hanya berkewajiban mengeluarkan seekor *bintu makhadh* (unta betina yang telah berumur satu tahun dan menginjak tahun kedua), lalu aku katakan padanya, 'Aku dapati (kewajibannya) adalah seekor *bintu makhadh*, itu kewajibanmu.'

Ia berkata, 'Itu belum ada susunya dan tidak dapat ditunggangi. Tapi ini, ini unta muda yang besar dan gemuk, ambillah.' Aku berkata, 'Aku tidak akan mengambil apa yang tidak diperintahkan. Ini Rasulullah SAW dekat denganmu, bila mau maka silakan engkau menemui beliau, lalu mengajukan apa yang tadi engkau ajukan kepadaku. Bila beliau menerimanya darimu maka aku akan menerimanya. Tapi bila beliau menolaknya maka aku pun akan menolaknya.' Ia berkata, 'Akan aku lakukan.' Ia pun berangkat bersamaku dengan membawa unta yang diajukan kepadaku itu.

Sesampainya di hadapan Rasulullah SAW ia berkata kepada beliau, 'Wahai Nabi Allah, utusanmu telah datang kepadaku untuk mengambil zakat hartaku. Demi Allah, Rasulullah dan utusannya tidak pernah berdiri pada hartaku (untuk memungut zakat), lalu aku mengumpulkan padanya (untuk dihitung), lalu ia (utusanmu) menyatakan bahwa kewajibannya adalah seekor *bintu makhadh*, padahal itu unta yang belum bersusu dan tidak dapat ditunggangi. Aku pun mengajukan unta (betina) dewasa yang gemuk dan besar agar ia mengambilnya, namun ia menolak. Ini dia untanya, aku membawakannya kepadamu wahai Rasulullah, ambillah.' Rasulullah SAW lalu bersabda, '*Itu memang yang wajib atasmu. Tapi bila engkau ingin tathawwu' (beramal tambahan) maka Allah akan membalasmu. Kami menerimanya darimu.*' Laki-laki itu berkata lagi, 'Ini dia (untanya) wahai Rasulullah, aku telah membawakannya untukmu.' Rasulullah SAW kemudian memerintahkan untuk menerimanya, dan beliau mendoakan keberkahan pada hartanya."[22]

Demikian hukumnya bila yang dikeluarkan melebihi dari kualitas yang semestinya, misalnya mengeluarkan yang gemuk sebagai ganti yang kurus, atau yang sehat sebagai ganti yang sakit, atau yang kualitas bagus sebagai ganti yang biasa-biasa saja (atau yang kualitas rendah), atau yang hamil sebagai ganti yang tidak hamil. Jadi, yang seperti itu dapat diterima dan mencukupi (sah), dan baginya tambahan pahala.

Pasal: Zakat yang dikeluarkan pada ternak adalah dari jenis dan kualitas yang sama. Jadi, untuk menzakati unta

---

[22] HR. Abu Daud (2/ 1583) dan Ahmad (5/142). Al Albani berkata, "*Hasan*."

bakhtiyah[23] dikeluarkan unta bakhtiyah, untuk menzakati unta Arab dikeluarkan unta Arab, untuk menzakati unta super dikelarkan unta super, untuk menzakati unta gemuk dikeluarkan untuk gemuk, untuk menzakati unta kualitas rendah dan kurus dikeluarkan unta yang berkualitas rendah dan kurus. Bila menzakati unta Bakhtiyah dengan unta Arab seharga unta bakhtiyah, atau menzakati unta gemuk dengan unta kurus seharga unta gemuk, maka boleh, karena kesamaan nilai yang disertai dengan kesamaan jenis adalah hal yang dimaksud. Hal ini dibolehkan oleh Abu Bakar.

Diceritakan dari Al Qadhi pendapat lainnya, bahwa itu tidak boleh, karena itu berarti mengesampingkan kualitas yang dimaksud, sebagaimana halnya bila yang dikeluarkan dari jenis lainnya.

Pendapat yang benar adalah yang pertama, berdasarkan alasan yang telah kami kemukakan, dan hal ini tidak sama dengan 'perbedaan jenis', karena jenis itu tetap dipertahankan dalam zakat. Oleh karena itu, bila mengeluarkan unta untuk menzakati kambing maka tidak boleh. Namun bila dari jenis yang sama, maka boleh mengeluarkan jenis yang bagus untuk menzakati jenis yang tidak bagus. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini.

400. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila jumlahnya lebih dari seratus dua puluh ekor maka setiap empat puluh ekor zakatnya seekor *bintu labun* (unta betina yang telah berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga) dan setiap lima puluh ekor zakatnya seekor *hiqqah* (unta betina berumur tiga tahun dan memasuki tahun keempat)."

Konteksnya menunjukkan bahwa bila jumlahnya telah lebih dari seratus dua puluh ekor, maka ada kewajiban tiga ekor *bintu labun* (unta betina yang telah berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga). Ini salah satu riwayat dari Ahmad yang juga merupakan pendapat Al Auza'i, Asy-Syafi'i, dan Ishak.

Riwayat kedua (dari Ahmad), "Kewajiban itu tidak melewati[24]

---

[23] Penulis *Al-Lisan* menyebutkan, "*Al bakht* dan *al bakhtiyyah* termasuk bahasa Arab. Ini adalah kata asing yang diarabkan, yaitu unta Khurasan yang lahir dari unta Arab dan Falij." Sebagian mereka berkata, "*Al bakht* adalah ungkapan Arab. Ibnu Al Qais pernah menyenandungkan, 'Susu bakht di piring akan rusak'."

[24] Pada naskah [هـ] disebutkan dengan redaksi: لا يتغير.

seratus tiga puluh ekor, sehingga kewajibannya adalah seekor *hiqqah* dan dua ekor *bintu labun*." Ini juga merupakan pendapat Muhammad bin Ishak bin Yasar dan Abu Ubaid.

Riwayat dari Malik ada dua, karena kewajiban itu tidak berubah dengan bertambahnya satu ekor berdasarkan semua kewajiban zakat.

Menurut kami: sabda Nabi SAW, "*Apabila lebih dari seratus dua puluh ekor maka setiap empat puluh ekor zakatnya seekor bintu labun.*" Sedangkan satu ekor adalah tambahan (yakni lebihnya), bahkan hal itu telah disebutkan secara jelas dalam hadits tentang zakat yang ditulis (didiktekan) oleh Rasulullah SAW yang ada pada keluarga Umar bin Khaththab.[25] Yaitu yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan At-Tirmidzi, dan ia berkata, "Hadits ini *hasan*."

Ibnu Abdil Barr berkata, "Ini adalah riwayat yang paling bagus di antara hadits-hadits tentang zakat." Diantaranya (dalam hadits ini) disebutkan, "*Hingga seratus dua puluh ekor, bila bertambah satu ekor maka pada setiap empat puluh ekor zakatnya seekor bintu labun dan pada setiap lima puluh ekor zakatnya seekor hiqqah.*"[26] (HR. Ad-Daraquthni).

Diriwayatkan juga hadits Anas dari riwayat Ishak bin Rahawaih, dari An-Nadhr bin Isma'il, dari Jammad bin Salamah, ia menuturkan, "Kami menerima surat ini dari Tsumamah, ia menceritakannya dari Anas, di dalamnya disebutkan, '*Bila mencapai seratus dua puluh satu ekor, maka pada setiap empat puluh ekor zakatnya seekor bintu labun dan pada setiap lima puluh ekor zakatnya seekor hiqqah.*'"[27] Juga karena semua yang ditetapkan Nabi SAW adalah batasan kewajiban, jadi jika bertambah walaupun satu ekor, maka berubah pula kewajibannya.

Ucapan mereka, "Kewajiban itu tidak berubah hanya karena bertambahnya satu ekor." Kami katakan, "Perubahan itu bukan karena

---

[25] HR. Ad-Daraquthni (2/113), Al Bukhari (3/ح 1454/*Fath*), Abu Daud (3/ح 1568), At-Tirmidzi (3/ح 621), An-Nasa'i (5/ح 2446), Ibnu Majah (1/ح 1799), dan Ahmad (2/15).

[26] HR. Ad-Daraquthni (2/113), Al Bukhari (3/1454/*Fath*), Abu Daud (2/ح 1568), At-Tirmidzi (13/ح 621), An-Nasa'i (5/ح 2446), Ibnu Majah (1/ح 1799), dan Ahmad (2/15).

[27] HR. Ad-Daraquthni (2/115), telah dikemukakan pada nomor 25.

yang satu ekor itu, tapi perubahan itu karena bersama yang sebelumnya, sehingga seolah-olah yang satu ekor itu adalah tambahan dari yang sembilan puluh atau dari yang enam puluh."

Ibnu Mas'ud, An-Nakha'i, Ats-Tsauri, dan Abu Hanifah berkata, "Jika jumlah unta telah lebih dari seratus dua puluh ekor, maka ditetapkan kewajibannya (untuk selebihnya) pada setiap lima ekornya dengan seekor kambing, ini hingga jumlahnya mencapai seratus empat puluh." Sehingga pada jumlah itu zakatnya adalah dua ekor *hiqqah* dan seekor *bintu makhad*. Pada jumlah seratus lima puluh ekor zakatnya tiga ekor *hiqqah*, kemudian hitungan berikutnya setiap lima ekor dengan seekor kambing [yakni selebihnya dari itu dizakati dengan seekor kambing hingga dengan lebihnya itu bisa dibagi 40 dan 50].

Hal ini berdasarkan riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi SAW mengirim sebuah surat kepada Amr bin Hazm yang di dalamnya disinggung tentang zakat dan diyat[28], di situ disebutkan seperti itu.

Menurut kami bahwa dalam kedua hadits tentang zakat yang ditulis oleh Abu Bakar untuk Anas dan yang ada di keluarga Umar bin Khaththab adalah seperti madzhab kami, dan keduanya *shahih*. Abu Bakar meriwayatkannya dari Nabi SAW dengan ucapannya, "Ini adalah kewajiban zakat yang telah diwajibkan oleh Rasulullah SAW atas kaum muslim."

Adapun surat Amru bin Hazm, ada perbedaan tentang sifatnya, Al Atsram meriwayatkannya di dalam *Sunan*-nya seperti madzhab kami, dan mengambilnya adalah lebih utama karena sesuai dengan hadits-hadits *shahih* dan qiyas. Sebab, bila suatu harta (yakni unta) telah terkena kewajiban zakat dari jenisnya, maka tidak wajib dari jenis lainnya, sebagaimana ternak-ternak lainnya.

Juga karena harta tersebut adalah harta yang berpeluang untuk berkembang dengan jenisnya sendiri, maka tidak diwajibkan

---

[28] HR. Al Hakim (1/395, 397). Di dalam sanadnya terdapat Sulaiman bin Daud Al Khaulani. Ibnu Ma'in berkata (tentang Sulaiman bin Daud), "Tidak dikenal." Hadits ini *tidak shahih*, demikian yang dikatakan oleh Al Hafizh di dalam *Mizan Al I'tidal* (2/200). Al Haitsami menyebutkannya di dalam *Al Majma'* (3/71, 72), dan ia berkata, "Diriwayatkan oleh Ath-Thabarani di dalam *Al Kabir*. Di dalam sanadnya terdapat Sulaiman bin Daud Al Harasi, orang yang dinilai *tsiqah* oleh Ahmad namun diperbincangkan oleh Ibnu Ma'in. Ahmad berkata, 'Hadits ini *shahih*.' Aku katakan, 'Para perawi lainnya *tsiqah*'."

(zakatnya) dari jenis lainnya [tapi harus dari jenisnya sendiri], seperti halnya sapi dan kambing, namun pada mulanya [pada unta] dizakati dengan selain jenisnya [yaitu dengan kambing, selama jumlahnya masih di bawah 25], namun karena sesuatu yang berpeluang berkembang dengan jenisnya sendiri tidak diwajibkan (zakat) dari jenis lainnya, maka kami beralih kepada jenis lainnya karena darurat, dan hal ini pun [yakni kewajibannya dibayar dengan jenis lain] nantinya hilang dengan bertambahnya harta itu atau karena banyaknya.

Juga karena menurut mereka, bolehnya beralih (pengeluaran) dari *bintu makhadh* kepada *hiqqah* disebabkan oleh bertambahnya lima ekor unta. Padahal ini adalah tambahan yang sedikit yang tidak menuntut untuk beralih kepada *hiqqah*. Oleh karena itu, kami tidak beralih pada kondisi yang telah disepakati dari *bintu makhad* kepada *hiqqah*, kecuali dengan tambahan dua puluh satu ekor.

Bila ada tambahan satu bagian dari seratus dua puluh ekor unta, maka kewajibannya tidak berubah menurut pendapat seseorang, karena pada sebagian riwayat disebutkan, "Bila bertambah satu ekor." Ini adalah batasan tentang "tambahan" pada riwayat lainnya, karena semua kewajiban zakat tidak berubah dengan tambahan satu bagian. Berdasarkan kedua riwayat itu, bila jumlah unta telah mencapai seratus tiga puluh, maka zakatnya seekor *hiqqah* (unta betina berumur tiga tahun dan memasuki tahun keempat) dan dua ekor *bintu labun* (unta betina yang telah berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga).

Pada jumlah seratus empat puluh ekor zakatnya dua ekor *hiqqah* dan dua ekor *bintu labun*. Pada jumlah seratus lima puluh ekor zakatnya tiga ekor *hiqqah*. Pada jumlah seratus enam puluh ekor zakatnya tiga ekor bintu *labun*. Kemudian setiap bertambah sepuluh ekor maka *bintu labun* diganti dengan *hiqqah*, dan pada jumlah seratus tujuh puluh ekor zakatnya adalah seekor *hiqqah* dan tiga ekor *bintu labun*. Pada jumlah seratus delapan puluh ekor zakatnya dua *hiqqah* dan dua *bintu labun*. Pada jumlah seratus sembilan puluh ekor zakatnya tiga *hiqqah* dan seekor *bintu labun*.

Bila telah mencapai dua ratus ekor maka ada dua standar, karena bisa dibagi 40 dan bisa dibagi 50, sehingga bisa dibayar dengan empat ekor *hiqqah* atau lima ekor *bintu labun*. Yang mana saja

dari keduanya boleh dikeluarkan walaupun salah satunya lebih utama.

Telah diriwayatkan dari Ahmad, bahwa zakatnya adalah empat ekor *hiqqah*. Ini mengandung arti bahwa ungkapan ini bernada pilihan, kecuali orang yang mengeluarkan zakat itu wali anak yatim, atau ia gila, maka ia tidak mengeluarkan dari hartanya kecuali yang paling rendah nilainya.

Asy-Syafi'i berkata, "Pilihan itu haknya pemungut zakat." Ini senada dengan ucapannya, "Bila pemilik harta mengeluarkan zakatnya maka ia harus mengeluarkan yang lebih tinggi nilainya (dari dua pilihan itu)." Ia berdalih dengan firman Allah *Ta'ala*,

وَلَا تَيَمَّمُوا۟ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ

"*Dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu nafkahkan dari padanya.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 267)

Juga karena pilihan itu adalah milik orang yang berhak terhadapnya atau wakilnya, sebagaimana pembunuhan yang mengharuskan qishash atau diyat (pilihannya dipilih oleh yang berhak terhadapnya, bukan oleh yang akan memenuhinya).

Menurut kami: dalilnya adalah sabda Nabi SAW pada surat zakat yang ditulisnya, yang ada pada keluarga Umar bin Khaththab: "*Bila jumlahnya mencapai dua ratus ekor maka zakatnya empat ekor hiqqah atau lima ekor bintu labun.*" Mana saja dari kedua Sunnah ini [yakni empat ekor *hiqqah* atau lima ekor *bintu labun*] yang Anda miliki, maka itu yang ditunaikan. Ini adalah nash yang pendapat lainnya tidak bisa naik untuk menyelisihinya. Juga sabda beliau SAW kepada Mu'adz, "*Dan hendaklah engkau menghindari harta berharga mereka.*" Juga karena pada zakat ini telah diberikan pilihan, maka pilihan ini menjadi hak si pemilik harta, sebagaimana hak memilih pada kambing kompensasi antara dua ratus atau dua puluh dirham, dan antara menurun atau naik, dan menentukan yang dikeluarkan.

Adapun ayat tadi, tidak berkenaan dengan masalah yang sedang kita bahas, karena yang dimaksud adalah mengambil zakat berdasarkan kualitas yang dizakati, sehingga dari harta yang bagus dizakati dengan yang bagus, dan dari lainnya dizakati dengan yang kualitas sedang. Jadi, tidak boleh dizakati dengan yang buruk, karena kualitas rendah tidak selalu berarti buruk.

Begitu pula bila yang ada hanya sebab yang mewajibkan,

maka wajib dikeluarkan. Adapun qiyas mereka, menjadi tidak berlaku berdasarkan masalah kambing kompensasi, sementara qiyas kami lebih mengena, karena mengqiyaskan zakat dengan zakat lebih tepat daripada mengqiyaskannya dengan diyat.

Setelah jelas demikian, maka mana saja dari dua pilihan pengeluaran zakat itu, boleh dipenuhi salah satunya, boleh dengan mengeluarkannya (dari hartanya) atau membeli yang lainnya (untuk dibayarkan), dan tidak ditetapkan padanya selain mengeluarkan dari harta yang ada, karena zakat itu tidak diwajibkan atas harta pokoknya.

Al Qadhi berkata, "Ditetapkan padanya untuk mengeluarkan yang ada, karena zakat itu tidak diwajibkan atas pokok harta." Mungkin maksudnya adalah bila tidak mampu membeli yang lain.

Pasal: Bila hendak mengeluarkan zakat dari kedua jenis itu, maka menurut kami bila tidak perlu dibagi, seperti seseorang yang memiliki empat ratus ekor unta lalu mengeluarkan zakat berupa empat ekor *hiqqah* dan lima ekor *bintu labun*, maka itu boleh. Bila perlu dibagi, seperti zakat dua ratus ekor, maka itu tidak boleh, karena tidak memungkinkan kecuali dengan cara dibagi.

Ada yang mengatakan: Kemungkinan boleh dengan diqiyaskan pada perkataan para sahabat kami, "Boleh memerdekakan sebagian dari dua hambasahaya dalam hal kafarah." Namun ini tidak benar, karena syariat tidak menunjukkan bolehnya membagi zakat ternak kecuali karena diperlukan. Oleh karena itu, ditetapkan rincian antara dua tapal nishab untuk mencegah pembagian dari yang telah diwajibkan zakat unta padanya dan berubah menjadi[29] kurang dari dua puluh lima ekor unta sehingga tidak lagi mewajibkan zakat unta tapi berubah menjadi diwajibkan mengeluarkan kambing.

Tidak boleh menyatakan pembolehannya bila ada kemungkinan beralih darinya kepada pewajiban zakat sempurna. Bila mendapatkan salah satu kewajiban zakat secara sempurna sementara yang lain kurang, yang tidak memungkinkan untuk mengeluarkan zakatnya kecuali disertai kambing kompensasi, misalnya: pada unta yang berjumlah dua ratus ekor ditemukan lima ekor *bintu labun* dan tiga ekor *hiqqah*, maka ini memastikan zakat sempurna, karena

[29] Pada naskah [هـ] disebutkan dengan redaksi: في ما.

kambing kompensasi hanya sebagai pengganti dengan syarat tidak tersedianya yang akan digantikan.

Bila masing-masing memerlukan kompensasi, misalnya: ada empat ekor *bintu labun* dan tiga ekor *hiqqah*, maka boleh memilih mana yang dikehendaki disertai kompensasi. Bila mau maka boleh mengeluarkan beberapa *bintu labun* dan seekor *hiqqah* dengan mengambil (menerima) kompensasi, dan bila mau boleh mengeluarkan beberapa ekor *hiqqah* dan seekor *bintu labun* bersama kompensasi. Bila ia (pemilik harta) berkata, "Ambillah dariku seekor *hiqqah* dan tiga ekor *bintu labun* bersama kompensasi," maka ini tidak boleh, karena ini berarti beralih kepada kompensasi dari yang ditetapkan, padahal yang ditetapkan itu tersedia.

Kemungkinan juga boleh, karena harus disertai kompensasi. Bila yang ada hanya seekor *hiqqah* dan empat ekor *bintu labun*, maka ditunaikan dengan itu, dengan mengambil (menerima) kompensasi, dan tidak boleh menunaikan dengan tiga ekor *bintu labun* bersama kompensasi. Demikian pendapat yang lebih tepat dari dua pandangan.

Bila dua kewajiban itu sama-sama tidak ada, atau sama-sama tidak baik, maka boleh beralih dengan disertai kompensasi. Bila mau maka boleh mengeluarkan empat ekor *jadza'ah* dan mengambil delapan ekor kambing atau delapan puluh dirham, dan bila mau boleh mengeluarkan lima ekor *bintu makhadh* disertai sepuluh ekor kambing atau seratus dirham. Bila ingin mengganti jenis *hiqqah* dengan jenis *bintu makhadh*, atau mengganti jenis *bintu labun* dengan jenis *jadza'ah*, maka tidak boleh, karena jenis *hiqqah* dan *bintu labun* ada nashnya pada harta ini, sehingga tidak naik menjadi beberapa *hiqqah* dengan kompensasi, dan juga tidak turun menjadi beberapa *bintu labun* dengan kompensasi.

401. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Orang yang berkewajiban mengeluarkan seekor *hiqqah* (unta betina berumur tiga tahun dan memasuki tahun keempat) tapi tidak memilikinya namun ia memiliki seekor *bintu labun* (unta betina yang telah berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga), maka *bintu labun* itu diambil (oleh pemungut zakat) disertai dua ekor kambing atau dua puluh dirham. Orang yang berkewajiban mengeluarkan *bintu labun* tapi tidak memilikinya, namun ia

memiliki seekor *hiqqah*, maka *hiqqah* itu diambil dan (si pemungut zakat) memberikan dua ekor kambing atau dua puluh dirham."

Madzhabnya dalam hal ini adalah: Bila umur yang diwajibkan tidak ada, maka boleh mengeluarkan umur yang lebih tinggi dengan mengambil (yakni menerima dari si pemungut zakat) dua ekor kambing atau dua puluh dirham. Atau mengeluarkan umur yang lebih rendah disertai (yakni menyerahkan kepada si pemungut zakat) dua ekor kambing atau dua puluh dirham, kecuali yang diwajibkan itu berupa *bintu makhadh* (unta betina yang telah berumur satu tahun dan memasuki tahun kedua). Jadi tidak ada yang lebih rendah dari itu, karena umur ini adalah yang paling rendah untuk dijadikan zakat, atau *jadza'ah* (unta betina berumur empat tahun dan memasuki tahun kelima), dan tidak mengeluarkan yang lebih tinggi darinya kecuali si pemilik harta rela mengeluarkannya tanpa disertai kompensasi.

Tentang hak memilih untuk naik dan turun, serta (menerima atau menyerahkan) kambing atau dirham, adalah hak si pemilik harta. Demikian yang dikatakan oleh An-Nakha'i, Asy-Syafi'i, dan Ibnu Al Mundzir, sementara Ishak tidak sependapat mengenai hal ini.

Ats-Tsauri berkata, "Mengeluarkan dua ekor kambing atau sepuluh dirham, karena dalam syariat kambing dinilai lima dirham, dengan bukti, bahwa nishabnya adalah empat puluh ekor, sedangkan nishab dirham dua ratus."

Ulama madzhab Hanafi berkata, "Menyerahkan nilai yang diwajibkan atau umur yang lebih rendah dari yang diwajibkan, adapun kekurangannya ditutupi dengan dirham."

Menurut kami: dalilnya adalah sabda Nabi SAW yang kami riwayatkan dari jalur Al Bukhari:

وَمَنْ بَلَغَتْ عِنْدَهُ مِنَ الْإِبِلِ صَدَقَةُ الْجَذَعَةِ، وَلَيْسَتْ عِنْدَهُ جَذَعَةٌ، وَعِنْدَهُ حِقَّةٌ فَإِنَّهَا تُقْبَلُ مِنْهُ الْحِقَّةُ، وَيَجْعَلُ مَعَهَا شَاتَيْنِ إِنْ اسْتَيْسَرَتَا لَهُ أَوْ عِشْرِينَ دِرْهَمًا، وَمَنْ بَلَغَتْ عِنْدَهُ صَدَقَةُ الْحِقَّةِ وَلَيْسَتْ عِنْدَهُ الْحِقَّةُ، وَعِنْدَهُ الْجَذَعَةُ فَإِنَّهَا تُقْبَلُ مِنْهُ الْجَذَعَةُ وَيُعْطِيهِ الْمُصَدِّقُ عِشْرِينَ دِرْهَمًا أَوْ شَاتَيْنِ، وَمَنْ بَلَغَتْ عِنْدَهُ صَدَقَةُ الْحِقَّةِ وَلَيْسَتْ عِنْدَهُ إِلاَّ بِنْتُ لَبُونٍ، فَإِنَّهَا

تُقْبَلُ مِنْهُ بِنْتُ لَبُونٍ وَيُعْطِي شَاتَيْنِ أَوْ عِشْرِينَ دِرْهَمًا، وَمَنْ بَلَغَتْ صَدَقَتُهُ بِنْتَ لَبُونٍ وَعِنْدَهُ حِقَّةٌ، فَإِنَّهَا تُقْبَلُ مِنْهُ الْحِقَّةُ وَيُعْطِيهِ الْمُصَدِّقُ عِشْرِينَ دِرْهَمًا أَوْ شَاتَيْنِ، وَمَنْ بَلَغَتْ صَدَقَتُهُ بِنْتَ لَبُونٍ وَلَيْسَتْ عِنْدَهُ وَعِنْدَهُ بِنْتُ مَخَاضٍ فَإِنَّهَا تُقْبَلُ مِنْهُ بِنْتُ مَخَاضٍ، وَيُعْطِي مَعَهَا عِشْرِينَ دِرْهَمًا أَوْ شَاتَيْنِ.

"Orang yang memiliki sejumlah unta sehingga berkewajiban mengeluarkan zakat berupa seekor jadza'ah (unta betina berumur empat tahun dan memasuki tahun kelima) tapi ia tidak memiliki jadza'ah, namun memiliki hiqqah (unta betina berumur tiga tahun dan memasuki tahun keempat), maka diterima hiqqah itu darinya dengan disertai dua ekor kambing bila ia mudah mendapatkannya, atau dua puluh dirham (sebagai kompensasi kekurangannya). Orang yang berkewajiban mengeluarkan zakat berupa hiqqah tapi ia tidak memilikinya, namun ia memiliki jadza'ah, maka jadza'ah itu diterima darinya dengan diberikan kepadanya dua puluh dirham atau dua ekor kambing (sebagai kompensasi kelebihan). Orang yang berkewajiban mengeluarkan zakat berupa hiqqah (unta betina berumur tiga tahun dan memasuki tahun keempat) tapi ia tidak memilikinya kecuali bintu labun (unta betina berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga), maka bintu labun itu diterima darinya dengan disertai dua ekor kambing dan dua puluh dirham. Orang yang berkewajiban mengeluarkan zakat berupa bintu labun namun tidak memilikinya kecuali hiqqah, maka hiqqah itu diterima darinya dan si pemungut zakat memberikannya dua puluh dirham atau dua ekor kambing. Orang yang berkewajiban mengeluarkan zakat berupa bintu labun tapi tidak memilikinya, namun ia memiliki bintu makhadh, maka bintu makhadh itu diterima darinya dengan disertai dua puluh dirham atau dua ekor kambing."[30]

Ini nash yang valid *shahih*, sehingga tidak perlu melirik yang lain. Setelah pasti demikian, maka tidak boleh beralih kepada kompensasi bila yang ditetapkan tersedia, karena dalam khabar ini

[30] Telah dikemukakan pada nomor 9.

disyaratkan tidak tersedianya yang ditetapkan. Bila kompensasi yang dikeluarkan berupa seekor kambing dan sepuluh dirham, maka Al Qadhi berkata, "Ini tidak terlarang," sebagaimana yang kami katakan tentang kaffarah, jadi ia boleh mengeluarkannya dalam dua macam (yaitu kambing dan dirham), karena seekor kambing bernilai sepuluh dirham. Oleh karena itu, bila memilih mengeluarkan seekor kambing dan sepuluh dirham, maka boleh-boleh saja.

Namun kemungkinan juga tidak boleh, karena Nabi SAW memberikan pilihan antara dua ekor kambing atau dua puluh dirham, sedangkan yang ini (yakni campuran kambing dengan dirham) adalah pilihan ketiga, maka membolehkannya (yakni membolch pilihan ketiga) berarti menyelisihi khabar. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Jika umur yang diwajibkan dan yang berikutnya juga tidak ada. Misalnya adalah orang yang berkewajiban mengeluarkan *jadza'ah* (unta betina berumur empat tahun dan memasuki tahun kelima) namun tidak memilikinya, dan tidak pula memiliki *hiqqah* (unta betina berumur tiga tahun dan memasuki tahun keempat). Atau orang yang berkewajiban mengeluarkan *hiqqah* (unta betina berumur tiga tahun dan memasuki tahun keempat) tapi tidak pula memilikinya dan tidak memiliki *jadza'ah* (unta betina berumur empat tahun memasuki tahun kelima) dan *bintu labun* (unta betina berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga), maka Al Qadhi berkata, "Boleh beralih kepada umur yang ketiga, disertai dengan kompensasi."

Yaitu, pada kasus pertama mengeluarkan *bintu labun* disertai dengan empat ekor kambing dan empat puluh dirham, sedangkan pada kasus kedua mengeluarkan *bintu makhadh* (unta betina umur satu tahun dan memasuki tahun kedua) disertai seperti itu pula." Ia juga menyebutkan bahwa Ahmad mengisyaratkan ini. Ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i.

Abu Al Khaththab berkata, "Tidak beralih kecuali kepada umur yang urutannya setelah umur yang diwajibkan. Adapun beralih dari *hiqqah* (unta betina berumur tiga tahun dan memasuki tahun keempat) kepada *bintu makhadh* (unta betina umur satu tahun dan memasuki tahun kedua), atau dari *jadza'ah* (unta betina berumur empat tahun dan memasuki tahun kelima) kepada *bintu labun* (unta

betina berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga), maka ini tidak boleh, karena nash yang ada hanya menunjukkan kebolehan untuk beralih kepada satu umur saja, sehingga harus membatasinya seperti demikian, sebagaimana halnya kami membatasi bolehnya mengambil kambing sebagai ganti unta pada kondisi yang dibolehkan oleh nash." Ini juga pendapat Ibnu Al Mundzir.

Alasan pendapat pertama (yakni yang membolehkan) adalah: telah dibolehkan beralih kepada umur yang berikutnya disertai dengan kompensasi, maka boleh juga beralih dari itu [yakni dari umur yang berikutnya ke umur berikutnya lagi] bila alternatifnya itu memang tidak ada, dan ini disertai dengan kompensasi lagi, karena (pada kondisi ini) yang diwajibkan berubah menjadi yang itu (alternatifnya, yakni umur yang berikutnya). Jadi, di posisi ini pun jika memang ada (yakni alternatif pertama ini) maka itu sudah cukup. Tapi jika memang tidak ada maka boleh beralih kepada yang berikutnya (yakni alternatif kedua) disertai dengan kompensasi lagi, karena nash itu bila telah dipahami maka diberlakukan dan diamalkan pula maknanya.

Berdasarkan ini, maka boleh beralih dari *jadza'ah* ke *bintu makhadh* disertai dengan enam ekor kambing atau enam puluh dirham. Boleh juga beralih dari *bintu makhad* ke *jadza'ah*, dengan mengambil (menerima dari si pemungut zakat) enam ekor kambing atau enam puluh dirham. Bila ingin mengeluarkannya berupa empat ekor kambing dan dua puluh dirham, maka ini juga boleh, karena keduanya adalah kompensasi, sehingga keduanya seperti kaffarat.

Begitu juga kompensasi yang dikeluarkan sebagai zakat dua ratus ekor unta, bila yang dikeluarkan itu berupa lima ekor *bintu labun* sebagai ganti lima ekor *bintu makhadh* atau empat ekor *hiqqah* sebagai ganti empat ekor *jadza'ah*, maka sebagian kompensasinya boleh berupa dirham dan sebagian lainnya berupa kambing. Tapi bila ada umur yang setelah umur yang diwajibkan, maka tidak boleh[31] beralih kepada umur berikutnya lagi, karena beralih dari umur yang berikutnya kepada umur lainnya adalah sebagai ganti, dan ini tidak boleh dilakukan bila yang asalnya (yang digantinya) tersedia.

Bila *hiqqah* dan *bintu labun* tidak ada, tapi ada *jadza'ah* dan *bintu makhadh*, sementara yang diwajibkan adalah *hiqqah*, maka tidak

[31] Pada naskah [هـ] disebutkan dengan redaksi: لَمْ يَجُزْ.

boleh beralih kepada *bintu makhadh*, sedangkan bila yang diwajibkan adalah *bintu labun*, maka tidak boleh mengeluarkan *jadza'ah*. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Jika semua yang mencapai nishab itu sakit, sementara yang diwajibkan tidak tersedia, maka boleh beralih kepada umur terendah, disertai dengan membayar kompensasi. Namun tidak boleh naik (dari umur yang diwajibkan) dengan mengambil (menerima) kompensasi, karena kompensasi itu lebih banyak daripada nilai kelebihan antara dua umur itu.

Ada kalanya kompensasi itu sebagai kompensasi dari yang asli, karena nilai dua ekor yang sehat lebih banyak daripada nilai dua ekor yang sakit. Begitu juga nilai di antara keduanya. Oleh karena itu, tidak boleh naik (yaitu kepada umur yang lebih tua) tapi boleh turun (yaitu kepada umur yang lebih muda), karena dengan begitu berarti telah bertathawwu' dari hartanya dan diterima kelebihannya dari si pemilik harta. Bagi pemungut zakat, tidak dibolehkan menerima kelebihan dari orang-orang miskin.

Bila yang mengeluarkan itu wali anak yatim, maka ia juga tidak boleh turun (beralih kepada umur yang lebih muda), karena tidak boleh memberikan kelebihan dari harta anak yatim, sehingga harus membeli yang diwajibkan dari selain harta itu.

Pasal: Kompensasi tidak berlaku[32] selain pada unta, karena nashnya hanya ada pada unta dan yang lain tidak tercakup di dalam maknanya, karena unta merupakan ternak yang paling tinggi nilainya, dan karena kambing yang dikeluarkan sebagai zakat tidak dibedakan usianya.

Adapun jumlah antara dua nishab pada sapi, berbeda dengan jumlah antara dua nishab pada unta, sehingga tidak dapat diqiyaskan. Jadi, bagi yang tidak memiliki jenis yang diwajibkan pada sapi atau kambing, tapi memiliki yang di bawahnya, maka tidak boleh dikeluarkan. Namun bila memiliki yang di atasnya, maka dianjurkan untuk dikeluarkan sebagai tathawwu' tanpa disertai kompensasi. Bila tidak dilakukan maka diharuskan membeli yang diwajibkan dari

---

[32] Pada naskah [هـ] disebutkan dengan redaksi: ولا مدخل للجبران.

selain hartanya itu.

Pasal: Al Atsram mengemukakan, "Aku katakan kepada Abu Abdillah, 'Apa penafsiran *al auqaash*?' Ia menjawab, '*Al auqaash* adalah yang ada di antara dua nishab.' Aku katakan lagi kepadanya, 'Tampaknya itu adalah yang di antara tiga puluh hingga empat puluh pada ternak sapi dan yang serupanya?' Ia menjawab, 'Ya. Yang sebelumnya adalah di bawah nishab.' Aku katakan lagi kepadanya, 'Tampaknya itu yang di bawah tiga puluh pada ternak sapi, dan yang di bawah nishab?' Ia menjawab, 'Ya'."

Asy-Sya'bi berkata, "*Asy-syanaq* adalah yang ada di antara dua nishab juga."

Para sahabat kami berkata, "Zakat terkait dengan nishab tanpa *waqsh*." (yakni tanpa membebani kelebihannya yang masih di bawah ketentuan nishab berikutnya). Pengertiannya: Bila memiliki lebih banyak dari nishab, misalnya memiliki tiga puluh ekor unta, maka zakatnya dikaitkan dengan yang dua puluh lima ekor tanpa menyertakan yang lima ekor lebihnya.

Berdasarkan ini, bila diwajibkan zakat padanya lalu lima ekor lebihnya itu hilang sebelum ditunaikan zakatnya —dan kami katakan bahwa hilangnya bagian dari yang telah mencapai nishab mengugurkan kewajiban zakat— maka di sini tidak gugur zakatnya, karena yang hilang itu tidak terkait dengan yang dizakati [yakni masih tersisa dua puluh lima ekor]. Tapi bila yang hilang itu sepuluh ekor maka zakatnya gugur karena nishabnya kurang lima ekor, dan hilangnya bagian dari nishab berpengaruh dalam menggugurkan zakat. Jadi, pada contoh ini [yakni kehilangan sepuluh] terjadi kehilangan lima ekor dari nishabnya. Adapun yang mengatakan bahwa hilangnya bagian dari nishab tidak berpengaruh dalam menggugurkan zakat, tidak perlu diperdebatkan, sejauh yang saya ketahui. *Wallahu a'lam.*

بَابُ صَدَقَةِ الْبَقَرِ

BAB ZAKAT SAPI

Zakat ini diwajibkan berdasarkan Sunnah dan Ijma. Dalil dari Sunnah adalah sabda Nabi yang diriwayatkan oleh Abu Dzar RA dari Nabi SAW,

مَا مِنْ صَاحِبِ إِبِلٍ وَلاَ بَقَرٍ وَلاَ غَنَمٍ لاَ يُؤَدِّي زَكَاتَهَا، إِلاَّ جَاءَتْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْظَمَ مَا كَانَتْ، وَأَسْمَنَهُ تَنْطَحُهُ بِقُرُونِهَا وَتَطَؤُهُ بِأَظْلاَفِهَا، كُلَّمَا نَفِدَتْ أُخْرَاهَا، عَادَتْ عَلَيْهِ أُولاَهَا حَتَّى يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ.

"*Tidaklah seorang pemilik unta, sapi dan kambing yang tidak menunaikan zakatnya kecuali pada Hari Kiamat nanti binatang-binatang itu akan datang dalam keadaan lebih besar dan lebih gemuk, mereka menandukinya dengan tanduknya dan menginjak-injaknya dengan telapak kakinya. Setiap kali selesai yang terakhir, maka akan kembali yang awalnya, sampai Allah menetapkan hukuman di antara para hamba-Nya.*"[1] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

An-Nasa'i dan At-Tirmidzi meriwayatkan dari Masruq:

أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ، وَأَمَرَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ كُلِّ حَالِمٍ دِينَارًا، وَمِنَ الْبَقَرِ مِنْ ثَلاَثِينَ تَبِيعًا أَوْ تَبِيعَةً، وَمِنْ كُلِّ أَرْبَعِينَ مُسِنَّةً.

"Nabi SAW mengutus Mu'adz ke Yaman dan memerintahkannya untuk memungut satu dinar dari setiap orang yang telah baligh, dan dari ternak sapi pada setiap tiga puluh ekor dipungut seekor *tabi'* (sapi jantan berumur satu tahun) atau *tabi'ah* (sapi betina berumur satu tahun), sedangkan pada setiap empat puluh ekor

---

[1] HR. Al Bukhari (3/ح 1460/*Fath*). Diriwayatkan juga oleh Muslim seperti itu dari hadits Abu Hurairah yang panjang pada kitab zakat (2/zakat/24/680, 681), At-Tirmidzi (3/ح 617), Ibnu Majah (1/ح 1785), An-Nasa'i (5/11), dan Ahmad di dalam *Musnad*nya (5/157, 158).

dipungut seekor *musinnah* (sapi betina berumur dua tahun)."[2]

Ahmad meriwayatkan dengan isnad dari Yahya bin Al Hakam, bahwa Mu'adz berkata,

بَعَثَنِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُصَدِّقُ أَهْلَ الْيَمَنِ، وَأَمَرَنِي أَنْ آخُذَ مِنَ الْبَقَرِ مِنْ كُلِّ ثَلاَثِينَ تَبِيعًا، وَمِنْ كُلِّ أَرْبَعِينَ مُسِنَّةً، قَالَ: فَعَرَضُوا عَلَيَّ أَنْ آخُذَ مَا بَيْنَ الْأَرْبَعِينَ أَوْ الْخَمْسِينَ، وَبَيْنَ السِّتِّينَ وَالسَّبْعِينَ، وَمَا بَيْنَ الثَّمَانِينَ وَالتِّسْعِينَ، فَأَبَيْتُ ذَاكَ، وَقُلْتُ لَهُمْ: حَتَّى أَسْأَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ، فَقَدِمْتُ فَأَخْبَرْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَرَنِي أَنْ آخُذَ مِنْ كُلِّ ثَلاَثِينَ تَبِيعًا، وَمِنْ كُلِّ أَرْبَعِينَ مُسِنَّةً، وَمِنَ السِّتِّينَ تَبِيعَيْنِ، وَمِنَ السَّبْعِينَ مُسِنَّةً وَتَبِيعًا، وَمِنَ الثَّمَانِينَ مُسِنَّتَيْنِ وَمِنَ التِّسْعِينَ ثَلاَثَةَ أَتْبَاعٍ، وَمِنَ الْمِائَةِ مُسِنَّةً وَتَبِيعَيْنِ، وَمِنَ الْعَشَرَةِ وَالْمِائَةِ مُسِنَّتَيْنِ وَتَبِيعًا، وَمِنَ الْعِشْرِينَ وَمِائَةٍ ثَلاَثَ مُسِنَّاتٍ أَوْ أَرْبَعَةَ أَتْبَاعٍ، وَأَمَرَنِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ لاَ آخُذَ فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ، إِلاَّ أَنْ يَبْلُغَ مُسِنَّةً أَوْ جَذَعًا، وَزَعَمَ أَنَّ الْأَوْقَاصَ لاَ فَرِيضَةَ فِيهَا.

"Rasulullah SAW mengutusku untuk memungut zakat penduduk Yaman dan memerintahkanku untuk mengambil seekor *tabi'* (sapi jantan berumur satu tahun) dari setiap tiga puluh ekor sapi, dan seekor *musinnah* (sapi betina berumur dua tahun) dari setiap empat puluh ekor sapi. Mereka ternyata bertanya kepadaku tentang jumlah ternak yang harus kuambil bila jumlah ternaknya antara empat puluh hingga lima puluh ekor, antara enam puluh hingga tujuh puluh ekor, dan antara delapan puluh hingga sembilan puluh ekor. Aku tidak bisa menjawabnya, maka aku katakan kepada mereka, '(Tunggu) sampai hal itu aku tanyakan kepada Rasulullah SAW.'

Kemudian aku menghadap Nabi SAW untuk mengabarkan

[2] HR. An-Nasa'i (5/ح 2449), Abu Daud (2/ح 1576, 1577), At-Tirmidzi (2/ح 622), Ibnu Majah (1/ح 1803), dan Ahmad di dalam *Musnad*-nya (5/230, 247). Al Albani berkata, "*Shahih*."

kepada beliau, beliau pun memerintahkanku agar mengambil seekor *tabi'* dari setiap tiga puluh ekor, seekor *musinnah* dari setiap empat puluh ekor, dua ekor *tabi'* dari enam puluh ekor, seekor *tabi'* dan seekor *musinnah* dari tujuh puluh ekor, dua ekor *musinnah* dari delapan puluh ekor, tiga ekor *tabi'* dari sembilan puluh ekor, seekor *musinnah* dan dua ekor *tabi'* dari seratus ekor, dua ekor *musinnah* dan seekor *tabi'* dari seratus sepuluh ekor, serta tiga ekor *musinnah* atau empat ekor *tabi'* dari seratus dua puluh ekor.

Rasulullah SAW juga memerintahkanku untuk tidak mengambil di antara jumlah-jumlah tersebut kecuali mencapai (jumlah yang mewajibkan) *musinnah* atau *jadza'* –yakni *tabi'*-. Beliau juga menyatakan bahwa pada kelebihan* (yakni jumlah di antara dua tapal nishab) tidak ada kewajiban zakat."[3]

Adapun dalil dari ijma, saya tidak mengetahui ada perbedaan pendapat tentang kewajiban zakat pada sapi. Abu Ubaid berkata, "Aku tidak mengetahui orang-orang yang berbeda pendapat tentang hal ini pada masa sekarang. Selain itu, sapi merupakan salah satu jenis ternak sehingga wajib dizakati pada gembalaannya (yang digembalakan) sebagaimana unta dan kambing."

Yakni jumlah di antara dua tapal nishab. Misalnya: Tapal-tapal nishab unta adalah: 5 ekor unta zakatnya seekor kambing, 10 ekor unta zakatnya dua ekor kambing, dan seterusnya. Adapun jumlah di antara 5 sampai 10 ekor adalah kelebihan di antara dua tapal nishab. Inilah yang dimaksud dengan kelebihan tersebut.

402. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Sapi gembalaan yang jumlahnya kurang dari tiga puluh ekor tidak wajib dizakati."

Penjelasan: Tidak ada kewajiban zakat pada ternak sapi yang jumlahnya kurang dari tiga puluh ekor. Demikian menurut pendapat ulama.

---

* Yakni jumlah di antara dua tapal nishab. Misalnya: Tapal-tapal nishab unta adalah: 5 ekor unta zakatnya seekor kambing, 10 ekor unta zakatnya dua ekor kambing, dan seterusnya. Adapun jumlah di antara 5 sampai 10 ekor adalah kelebihan di antara dua tapal nishab. Inilah yang dimaksud dengan kelebihan tersebut.

[3] HR. Ahmad di dalam *Musnad*-nya (5/240).

Diceritakan dari Sa'id bin Al Musayyab dan Az-Zuhri, bahwa keduanya berkata, "Pada setiap lima ekor (sapi) ada kewajiban zakat seekor kambing. Sapi setara dengan unta dalam hadyu dan Kurban, maka demikian juga dalam hal zakat."

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang telah dikemukakan tadi, karena nishab zakat ditetapkan dengan nash dan penjabarannya. Adapun yang mereka (Sa'id bin Al Musayyab dan Az-Zuhri) katakan, tidak ada nash dan penjabarannya, sehingga tidak dapat diterapkan. Analogi mereka tidak tepat, karena tiga puluh lima ekor kambing setara dengan seekor unta dalam hadyu, namun pada jumlah tersebut tidak ada zakatnya. Oleh karena itu, tidak ada zakat selain pada sapi gembalaan. Demikian pendapat ulama.

Diceritakan dari Malik, bahwa sapi yang dipekerjakan (misalnya: digunakan untuk membajak ladang atau lahan pertanian) dan yang diberi pakan secara khusus** juga terkena zakat. Ini sama dengan pendapatnya pada zakat unta yang telah dibahas di muka.

Diriwayatkan dari Ali RA –perawinya berkata, "Aku duga itu berasal dari Nabi SAW."– tentang zakat sapi, ia berkata, "Pada sapi-sapi yang dipekerjakan tidak diwajibkan mengeluarkan zakat."[4] (HR. Abu Daud).

Amru bin Syu'aib meriwayatkan dari ayahnya, dari kakeknya, dari Nabi SAW, beliau bersabda, "*Pada sapi yang dipekerjakan tidak ada zakat.*"[5] Ini adalah pembatasan yang diterapkan pada khabar mutlak (yang tidak ada pembatasannya).

Diriwayatkan dari Ali, Mu'adz, dan Jabir, mereka berkata, "Tidak ada zakat pada sapi yang dipekerjakan."[6] Juga karena atribut

---

** Yakni yang dicarikan rumputnya (makanannya) sehingga tidak merumput sendiri. Artinya, pembiakannya disertai dengan kontribusi yang cukup efektif dari si pemilik, sehingga dianggap "memerlukan biaya pemeliharaan."

[4] HR. Abu Daud (2/ح 1572), Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/99), dan Ad-Daraquthni (2/103). Hadits ini dishahihkan oleh Al Albani di dalam *Shahih Sunan Abi Daud*.

[5] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (2/116) dan ia mengatakan: Dari Ibnu Abbas secara *marfu'* dan *mauquf*. Ia juga meriwayatkannya dari hadits Ali (2/116), dan Mu'adz bin Jabal secara *mauquf*. Pada sanad keduanya mengandung kelemahan. Yang masyhur adalah *musnad* (memiliki mata rantai periwayatan) dan *mauquf*. Diriwayatkan juga oleh Ad-Daraquthni (2/103).

[6] HR. Ibnu Abi Syaibah di dalam *Mushannaf*-nya (3/130, 131) dan Al Albani di dalam *Dha'if Al Jami'* (4908) dengan lafazh, "Tidak ada (kewajiban) zakat pada

'berkembang' dalam zakat ikut berperan (yakni menentukan), sedangkan atribut itu hanya terdapat pada ternak yang digembalakan.

422. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila seseorang memiliki tiga puluh hingga tiga puluh sembilan ekor sapi, lalu digembalakan lebih dari setahun, maka zakatnya seekor *tabi'* (sapi jantan berumur satu tahun) atau *tabi'ah* (sapi betina berumur satu tahun). Bila mencapai empat puluh hingga lima puluh sembilan ekor maka zakatnya seekor *musinnah* (sapi betina berumur dua tahun). Bila mencapai enam puluh hingga enam puluh sembilan ekor maka zakatnya dua ekor *tabi'*. Bila mencapai tujuh puluh ekor maka zakatnya seekor *tabi'* dan seekor *musinnah*. Bila lebih dari itu maka setiap tiga puluh ekor zakatnya seekor *tabi'* dan setiap empat puluh ekor zakatnya seekor *musinnah*."

Tabi' adalah sapi yang berumur satu tahun dan memasuki tahun kedua. Disebut demikian karena ia *tabi'a* (mengikuti atau membuntuti) induknya. *Musinnah* adalah sapi yang telah berumur dua tahun, yaitu *tsaniyyah*. Tidak ada jenis lain selain itu untuk dikeluarkan sebagai zakat pada sapi. Pendapat yang dikemukakan oleh Al Kharqi tadi juga merupakan pendapat mayoritas ahli ilmu, diantaranya, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Al Hasan, Malik, Al-Laits, Ats-Tsauri, Ibnu Al Majisyun, Asy-Syafi'i, Ishak, Abu Ubaid, Abu Yusuf, Muhammad bin Al Hasan, dan Abu Tsaur.

Sementara itu Abu Hanifah berkata (pada sebagian riwayat darinya), "Selebihnya dari empat puluh ekor, maka setiap satu ekornya dihitung (berkewajiban) 1/40 *musinnah*. Hal ini untuk menghindari kelebihannya (di antara dua ketentuan nishab) yang berjumlah sembilan belas." Ini karena berbeda dengan semua kelebihan lainnya, sebab kelebihan lainnya hanya sepuluh sepuluh.

Menurut kami: dalilnya adalah hadits Yahya bin Al Hakam yang kami riwayatkan[7]. Itu merupakan dalil yang jelas menyinggung tentang topik yang diperdebatkan. Sabda Nabi SAW dalam hadits lain, "*Pada setiap tiga puluh ekor (sapi, zakatnya) seekor tabi', dan pada*

---

sapi-sapi yang dipekerjakan."

[7] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 3 bab ini.

setiap empat puluh ekor (zakatnya) seekor musinnah,"[8] juga menunjukkan bahwa yang standar berlaku padanya adalah berdasarkan kedua bilangan ini.

Juga karena sapi merupakan salah satu binatang ternak, maka pengeluaran zakatnya tidak boleh dipecah [di luar jumlah yang telah ditetapkan] sebagaimana ternak-ternak lainnya, dan tidak boleh beralih dari satu kewajiban ke kewajiban lainnya [yakni beralih dari satu jenis yang diwajibkan ke jenis lainnya. Misalnya dari *tabi'* ke *musinnah*] tanpa adanya jarak antara dua nishab, sebagaimana kewajiban-kewajiban lainnya.

Juga karena tambahan itu tidak menyempurnakan salah satu dari kedua bilangan itu [yakni 30 atau 40] sehingga tidak ada kewajiban zakat pada tambahan tersebut, seperti yang di antara tiga puluh dan empat puluh, atau yang di antara enam puluh dan tujuh puluh. Pendapat mereka yang menyelisihi ketentuan pokok lebih tidak tepat ditilik dari berbagai sisi, sebagaimana yang telah kami kemukakan. Juga karena jarak antar dua ketentuan nishab pada unta dan kambing tidaklah sama, maka di sini pun berbeda.

Pasal: Bila si pemilik harta rela menyerahkan *musinnah* (sapi yang berumur dua tahun) sebagai ganti *tabi'* (sapi yang berumur satu tahun), atau menyerahkan dua ekor *tabi'* sebagai ganti seekor *musinnah*, atau mengeluarkan yang umurnya lebih tua dari itu, maka boleh-boleh saja. Tidak ada peran kompensasi dalam hal ini, sebagaimana yang telah kami kemukakan dalam pembahasan zakat unta.

Pasal: Pada dasarnya tidak boleh mengeluarkan jenis jantan untuk zakat kecuali pada ternak sapi.

Ini karena *ibnu labun* (unta jantan berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga) [yakni dalam zakat unta] hanya sebagai pengganti *bintu makhadh* (unta betina umur satu tahun dan memasuki tahun kedua) [bila *bintu makhadh* tidak tersedia]. Oleh karena itu, mengeluarkan *ibnu labun* tidak mencukupi bila ada *bintu makhadh*.

Namun pada ternak sapi, sapi jenis jantan mencukupi untuk

---

[8] Telah dikemukakan pada nomor 2.

menzakati tiga puluh ekor dan kelipatannya, yaitu enam puluh dan sembilan puluh, atau yang bersisa tiga puluh [setelah dibagi 40] seperti tujuh puluh ekor, yaitu dalam hal ini [pada jumlah 70 ekor] zakatnya berupa seekor *tabi'* (sapi jantan berumur satu tahun) dan seekor *musinnah* (sapi betina berumur dua tahun). Untuk jumlah seratus ekor, zakatnya seekor *musinnah* dan dua ekor *tabi'*.

Bila mau maka boleh mengganti yang jantan dengan yang betina, karena nashnya menyebutkan keduanya [yakni tabi' atau tabi'ah (sapi berumur satu tahun, baik jantan maupun betina)]. Adapun untuk jumlah empat puluh ekor dan kelipatannya, seperti delapan puluh, hanya bisa dizakati dengan jenis betina, kecuali seekor *musinnah* (sapi betina berumur dua tahun) diganti dengan dua ekor *tabi'* (sapi jantan berumur satu tahun), ini boleh-boleh saja.

Bila jumlah sapi mencapai seratus dua puluh ekor, maka ada dua pilihan zakat, tiga ekor *musinnah* atau empat ekor *tabi'*. Yang diwajibkan hanya salah satunya, dan yang mana saja yang dipilih maka itu sesuai dengan hadits yang telah disebutkan. Ini merupakan hak si pemilik harta, sebagaimana yang telah kami jelaskan pada zakat unta.

Rincian ini adalah bila yang berjenis betina tersedia [yakni jenis betina dengan umur yang telah ditetapkan], tapi bila semuanya berjenis jantan maka boleh mengeluarkan yang jantan, karena zakat adalah pengembangan sehingga tidak membebani pengembangan dari selain hartanya. Kemungkinan juga tidak boleh mengeluarkan yang jantan dan hanya boleh yang betina untuk jumlah empat puluhan [yakni empat puluh dan kelipatannya], karena Nabi SAW telah menetapkan *musinnah* (sapi betina berumur dua tahun) maka harus diikuti, sehingga si pemilik harus membelinya bila tidak tersedia pada ternaknya, sebagaimana halnya bila yang ada hanya sapi yang umurnya di bawahnya.

Pendapat pertama (yakni yang membolehkan) lebih mengena, –kami menunda pembahasannya pada pembahasan tentang kambing– kendati hal itu tidak berlaku pada zakatnya bila jenis betina tersedia. Sedangkan pada ternak sapi –yang jenis jantannya berlaku untuk dijadikan zakat– lebih boleh lagi, karena jenis jantannya juga berlaku.

404. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Ternak kerbau seperti halnya sapi."

Sejauh yang kami ketahui, tidak ada perbedaan pendapat mengenai hal ini.

Ibnu Al Mundzir[9] berkata, "Semua ahli ilmu yang kami ketahui telah sepakat mengenai hal ini."

Itu karena kerbau termasuk jenis sapi, sebagaimana unta bakhtiyah termasuk jenis unta.

Bila kerbau dan sapi bercampur dalam satu kepemilikan, atau unta bakhtiyah dan unta Arab, atau kambing dan domba, maka nishabnya dilengkapi dengan yang lain (yakni hitungannya digabungkan), lalu zakatnya diambilkan dari salah satu jenisnya sesuai dengan kadar keduanya, sebagaimana yang insya Alah akan kami jelaskan.

Pasal: Ada perbedaan riwayat tentang sapi liar.

Diriwayatkan bahwa sapi liar juga ada zakatnya. Ini pendapat yang dipilih oleh Abu Bakar, karena sebutan sapi mencakup sapi liar, sehingga termasuk juga dalam khabar yang mutlak itu.

Riwayat lain darinya, bahwa tidak ada zakat pada sapi liar, merupakan pendapat yang lebih tepat, dan ini adalah pendapat mayoritas ahli ilmu. Itu karena sebutan sapi secara mutlak (tanpa embel-embel), sehingga tidak mencakup sapi liar dan tidak dipahami sebagai sapi liar.

Selain itu, adanya nishab sapi disertai dengan status gembalaan selama satu tahun, sedangkan pada sapi liar hal itu tidak ada. Juga karena jenis itu tidak mencukupi untuk Kurban (dam/denda) atau *hadyu* (dam/denda), maka tidak diwajibkan zakat padanya sebagaimana halnya rusa. Juga karena binatang itu bukan binatang ternak maka tidak diwajibkan zakat padanya seperti halnya binatang buas.

Alasannya, zakat hanya diwajibkan pada binatang ternak, karena binatang ternak berkembang dari pembiakannya dan keturunannya, dan banyak manfaat yang bisa diperoleh karena banyak, serta biayanya yang ringan (yakni digembalakan). Makna ini

---

[9] Disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir di dalam *Al Ijma'* (hal. 32).

dikhususkan bagi binatang ternak sehingga zakat juga dikhususkan bagi binatang ternak. Suatu riwayat menyebutkan bahwa tidak diwajibkan zakat pada rusa karena tidak bisa disebut sebagai kambing.

Pasal: Para sahabat kami berkata, "Diwajibkan zakat pada binatang yang terlahir dari campuran binatang liar dan binatang peliharaan (ternak), baik yang liar itu pejantannya maupun induknya (betinanya)."

Malik dan Abu Hanifah berkata, "Bila induk (betina)nya peliharaan maka diwajibkan zakat padanya. Namun bila bukan maka tidak ada zakat, karena binatang yang terlahir itu mengikuti induk (betina)nya."

Asy-Syafi'i berkata, "Tidak ada zakat padanya, karena binatang itu terlahir dari (peran) binatang liar, sehingga ia menyerupai binatang yang terlahir dari sepasang binatang liar."

Para sahabat kami berdalih bahwa binatang itu terlahir dari binatang yang wajib dizakati dan binatang yang tidak wajib dizakati, maka yang terlahir itu wajib dizakati sebagaimana binatang yang terlahir dari (campuran) binatang gembalaan dan binatang yang diberi pakan secara khusus. Sebagian mereka mengklaim bahkan kambing Makkah terlahir dari rusa dan kambing, dan itu disepakati wajib dizakati.

Berdasarkan pandangan ini, maka jenisnya dikategorikan pada jenis jinak (peliharaan) dalam hal kewajiban zakat untuk melengkapi nishab, serta sebagai salah satu jenisnya.

Pendapat yang menyatakan tidak wajib dizakati adalah pendapat yang lebih tepat, karena asalnya memang tidak diwajibkan, sebab penetapannya harus berdasarkan nash atau ijma atau qiyas, sedangkan mengenai hal ini tidak ada nash dan ijmanya. Binatang itu pun tidak termasuk delapan jenis binatang yang berpasangan, tidak termasuk hukumnya, hakikatnya, dan maknanya, karena yang terlahir dari dua (yang berbeda) maka akan tersendiri nama, jenis, dan hukumnya.

Itu sama seperti *bighal* (peranakan kuda dan keledai) yang terlahir dari campuran kuda dengan keledai, *sab'* yang terlahir dari campuran serigala dan hyena, *'asar* yang terlahir dari campuran hyena dan serigala betina, dan peranakan rusa dan kambing tidak sebagai

kambing dan tidak pula sebagai rusa. Itu tidak tercakup dalam nash-nash syariat, dan tidak mungkin diqiyaskan karena berbeda jauh, dan hukumnya pun berbeda, sehingga tidak mencukupi untuk hadyu, Kurban, atau diyat.

Jika dianggap sama dengan kambing, itu tetap tidak berlaku pada akad. Misalnya seseorang mewakilkan untuk dibelikan domba, maka dalam mewakilkannya ini tidak tercakup peranakan kambing dengan yang lain, lantaran adanya perbedaan mengenai pembiakan dan banyaknya keturunan, bahkan yang nyata bahwa peranakan itu bukan turunannya, karena yang terlahir dari dua jenis tidak dianggap sebagai turunan salah satunya, seperti halnya *bighal* (peranakan kuda dengan keledai), dan yang tidak ada turunannya serta pembiakannya. Oleh karena, itu tidak dapat diqiyaskan dan tidak tercakup pula dalam nash serta ijma.

Jadi, mewajibkan zakat padanya berarti menetapkan dengan logika. Jika dikatakan bahwa kewajiban zakat tersebut merupakan langkah preventif, sebagaimana kami menetapkan pengharamannya di tanah suci dan bagi orang yang sedang ihram, maka analogi tersebut tidaklah tepat, sebab kewajiban itu tidak ditetapkan sebagai langkah preventif yang disertai keraguan. Oleh karena itu, tidak diwajibkan bersuci bagi yang meyakini (telah bersuci) namun ragu telah berhadats.

Adapun penggembalaan dan pemberian pakan secara khusus (pada binatang ternak), menjadi landasan untuk mewajibkan atau tidak mewajibkan zakat padanya, bukan dilandasi dengan perindukannya. Buktinya, peranakan ternak gembalaan dengan ternak yang diberi pakan tidak diwajibkan zakat, sedangkan bila peranakan itu digembalakan maka diwajibkan zakat.

Pendapat yang menyatakan bahwa kambing Makkah merupakan peranakan kambing dan rusa, tidaklah benar, karena, bila memang demikian, maka kambing Makkah pasti diharamkan di tanah suci dan bagi orang yang sedang ihram, dan diwajibkan denda tebusan seperti halnya binatang-binatang lain yang terlahir dari campuran binatang liar dan binatang peliharaan. Selain itu, bila memang terlahir dari dua jenis, tentu tidak ada turunannya, sebagaimana halnya *sab'* (peranakan serigala dengan hyena) dan *bighal* (peranakan kuda dengan keledai).

بَابُ صَدَقَةِ الْغَنَمِ

BAB ZAKAT KAMBING

Zakat ini diwajibkan berdasarkan Sunnah dan ijma. Dalil dari Sunnah adalah hadits yang diriwayatkan oleh Anas tentang surat Abu Bakar yang bagian awalnya telah kami sebutkan, yaitu (diantaranya): "Tentang zakat kambing yang digembalakan, bila berjumlah empat puluh ekor hingga seratus dua puluh ekor maka zakatnya seekor kambing. Jika lebih dari seratus dua puluh ekor hingga dua ratus ekor maka zakatnya dua ekor kambing. Jika lebih dari dua ratus ekor hingga tiga ratus ekor maka zakatnya tiga ekor kambing.

Jika lebih dari tiga ratus ekor maka setiap seratus ekor zakatnya seekor kambing. Jika gembalaan seseorang kurang satu ekor dari empat puluh, maka tidak ada zakatnya kecuali si pemilik menghendakinya. Kambing yang sudah sangat tua, atau yang mempunyai cacat, atau kambing pejantan, tidak boleh dikeluarkan sebagai zakat, kecuali atas kehendak petugas pemungut zakat."

Selain itu, masih banyak yang lain. Ulama telah sepakat tentang kewajiban zakat pada kambing.

405. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Kambing gembalaan yang kurang dari empat puluh ekor tidak ada zakatnya. Jika seseorang memiliki empat puluh ekor kambing lalu digembalakan lebih dari setahun maka zakatnya seekor kambing, hingga jumlahnya mencapai seratus dua puluh ekor. Jika lebih satu ekor (dari seratus dua puluh) maka zakatnya dua ekor kambing, hingga jumlahnya dua ratus ekor. Jika lebih satu ekor (dari dua ratus) maka setiap seratus ekor zakatnya satu ekor kambing."

Ini semua telah menjadi kesepakatan. Demikian yang dikatakan oleh Al Mundzir. Kecuali yang diberi pakan secara khusus yang kurang dari setahun, sebagaimana yang telah kami kemukakan dengan adanya perbedaan pendapat.

Diceritakan dari Mu'adz RA, bahwa zakatnya tidak berubah setelah seratus dua puluh satu hingga mencapai dua ratus empat puluh

dua, sehingga menjadi dua kali lipat dari seratus dua puluh satu. Namun riwayat ini tidak valid.

Sa'id meriwayatkan dari Khalid bin Mughirah, dari Asy-Sya'bi, dari Mu'adz, ia berkata, "Jika jumlah kambing mencapai dua ratus maka (zakatnya) tidak berubah hingga mencapai dua ratus empat puluh, dan dari situ diambil (zakatnya) tiga ekor kambing. Jika mencapai tiga ratus ekor maka (zakatnya) tidak berubah hingga mencapai tiga ratus empat puluh, dan dari situ diambil (zakatnya) empat ekor kambing."

Lafazh hadits yang kami sebutkan sebagai buktinya, dan ijma yang menyelisihi pendapat ini menunjukkan ketidakbenarannya. Asy-Sya'bi sendiri tidak pernah berjumpa dengan Mu'adz.

306. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika lebih maka pada setiap seratus ekor kambing (zakatnya) adalah seekor kambing."

Konteksnya, zakatnya tidak berubah setelah dua ratus satu hingga empat ratus, yaitu diwajibkan seekor kambing pada setiap seratus ekornya, sehingga yang tidak dikenai zakat adalah jumlah yang ada di antara dua ratus satu hingga empat ratus (yakni jumlah di antara dua batas nishab zakat), yaitu sebanyak seratus sembilan puluh sembilan. Ini salah satu dari dua riwayat yang bersumber dari Ahmad, dan ini juga merupakan pendapat mayoritas ahli fikih.

Riwayat lain dari Ahmad adalah: Jika lebih dari tiga ratus satu maka zakatnya empat ekor kambing, kemudian zakat itu tidak berubah hingga mencapai lima ratus ekor, yaitu pada setiap seratus ekor zakatnya seekor kambing, sehingga yang tidak dikenai zakat adalah jumlah yang ada di antara tiga ratus satu hingga lima ratus, yaitu seratus sembilan puluh sembilan.

Ini pendapat yang dipilih oleh Abu Bakar, demikian juga yang diceritakan dari An-Nakha'i dan Al Hasan bin Shalih, karena Nabi SAW menetapkan tiga ratus sebagai batas tidak dikenainya zakat, maka bertambahnya (setelah itu) menyebabkan berubahnya nishab seperti pada jumlah dua ratus.

Menurut kami: dalilnya adalah sabda Nabi SAW, "*Jika lebih*

maka pada setiap seratus ekor (zakatnya) seekor kambing."[1] Ini mengindikasikan ketidakwajiban zakat (pada selebihnya itu) bila kurang dari seratus ekor. Dalam surat tentang zakat yang ada pada keluarga Umar bin Khaththab disebutkan, "Jika lebih dari tiga ratus satu maka tidak ada lagi zakat padanya hingga mencapai empat ratus ekor kambing, dan (pada empat ratus ekor) zakatnya empat ekor kambing."[2]

Nash tersebut tidak boleh diselisihi kecuali dengan nash yang setara dengannya, atau yang lebih kuat darinya. Pembatasan nishab berfungsi sebagai penetap zakat, bukan sebagai pembatasnya. *Wallahu a'lam.*

407. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak boleh diambil sebagai zakat kambing pejantan atau kambing yang sudah sangat tua, atau kambing yang cacat."

Dzaat al 'aur adalah yang cacat. Ketiga macam kambing ini tidak boleh diambil sebagai zakat karena kondisinya yang buruk, sebab Allah *Ta'ala* berfirman,

وَلَا تَيَمَّمُوا۟ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ

"*Dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu nafkahkan dari padanya.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 267)

Nabi SAW pun bersabda,

وَلَا يُخْرَجُ فِي الصَّدَقَةِ هَرِمَةٌ، وَلَا ذَاتُ عَوَارٍ مِنَ الْغَنَمِ، وَلَا تَيْسُ الْغَنَمِ إِلَّا مَا شَاءَ الْمُصَدِّقُ.

"*Tidak boleh mengeluarkan sebagai zakat, kambing yang sudah sangat tua, atau yang mempunyai cacat, atau pejantan, kecuali pemiliknya menghendaki.*"[3]

Ada yang berkata, "Kambing pejantan tidak boleh diambil sebagai zakat," karena keutamaannya.

Abu Ubaid meriwayatkan hadits ini (dengan redaksi), "*Kecuali pemilik menghendaki.*" dengan *fathah* pada huruf *daal* yang artinya

---

[1] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 9 (masalah nomor 397).

[2] Telah dikemukakan pada nomor 25 (masalah nomor 400).

[3] HR. Abu Daud (2/ح 1570). Dinilai *shahih* oleh Al Albani.

pemilik harta. Berdasarkan riwayat ini, maka pengecualian dalam hadits ini hanya berlaku pada kambing pejantan.

Al Khaththabi berkata, "Semua perawi menyelisihinya mengenai hal it. Mereka meriwayatkan '*al mushaddiq*' dengan *kasrah* pada huruf *daal* yang artinya petugas [yakni petugas pemungut zakat]." Ia juga berkata, "Kambing pejantan tidak boleh diambil (sebagai zakat) karena kekurangannya, kerusakan dagingnya, dan karena jantan. Oleh karena itu, tidak boleh diambil oleh petugas, yakni petugas yang akan memungut salah satu dari ketiga macam itu. Terkecuali bila ia memandang perlu untuk mengambilnya, misalnya karena semua yang masuk dalam nishab terdiri dari macam itu, maka ia mengambil zakatnya dari macam itu, sehingga ia boleh mengambil yang sangat tua sebagai zakat kambing-kambing tua, atau yang cacat sebagai zakat kambing-kambing yang cacat, atau pejantan sebagai zakat kambing-kambing pejantan."

Malik dan Asy-Syafi'i berkata, "Jika petugas memandang bahwa mengambil ketiga macam itu lebih baik baginya dan lebih bermanfaat bagi orang-orang fakir, maka ia boleh mengambilnya, karena jelas pengecualiannya."

Tidak ada perbedaan pendapat bahwa si petugas tidak boleh mengambil yang jantan sebagai zakat bila pada nishab itu terdapat betina, kecuali *tabi'* (sapi jantan berumur satu tahun) pada sapi dan *ibnu labun* (unta jantan yang telah berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga) pada unta sebagai ganti *bintu makhadh* (unta betina yang telah berumur satu tahun dan memasuki tahun kedua) karena tidak tersedia.

Abu Hanifah berkata, "Boleh mengeluarkan kambing jantan sebagai zakat kambing betina, berdasarkan sabda Nabi SAW, '*Pada empat puluh ekor kambing (zakatnya) seekor kambing*'."[4]

Lafazh *syaah* (kambing) bisa digunakan untuk jantan dan betina. Selain itu, bila diperintahkan dengan lafazh *syaah* secara mutlak (tanpa embel-embel atau batasan), maka bisa dipenuhi dengan yang jantan, seperti halnya Kurban dan hadyu.

Menurut kami: kambing adalah hewan yang diwajibkan zakat pada jenisnya sendiri, maka betina menjadi standar zakatnya, seperti

---

[4] HR. Abu Daud (2/ح 1568), At-Tirmidzi (3/ح 621), Ibnu Majah (1/ح 1807), dan Ahmad (3/35). Dinilai *shahih* oleh Al Albani.

pada unta. Sementara itu, yang mutlak dibatasi dengan qiyas pada semua nishab. Adapun Kurban, (hukum-hukum yang terkait dengannya) tidak sama dengan ketentuan zakat pada kumpulan ternak yang wajib dizakati, maka berbeda dengan masalah yang sedang kita bahas ini.

Jika dikatakan, "Lalu apa gunanya mengkhususkan larangan (mengambil) pejantan (sebagai zakat)?" maka kami katakan, "Itu karena tidak boleh juga diambil untuk menzakati kambing-kambing jantan."

Misalnya memiliki empat puluh ekor kambing jantan, yang diantaranya terdapat kambing pejantan yang direncanakan untuk pembuahan (pemijahan), maka itu tidak boleh diambil, baik karena keutamaannya (sebab biasanya yang direncanakan untuk pembuahan adalah kambing yang bagus dan besar) maupun keburukannya (kerusakan dagingnya). Kemungkinan juga larangan itu karena kedua makna ini. Jika nishab itu semuanya terdiri dari kambing jantan, maka boleh mengeluarkan yang jantan pada kambing secara mutlak, pada sapi menurut satu pendapat yang kuat dari dua pendapat, dan pada unta menurut dua pendapat.

Perbedaan antara ketiga nishab ini adalah, Nabi SAW menyatakan betina untuk zakat unta dan sapi, namun beliau memutlakkan (tanpa membatasi betina atau jantan) pada zakat kambing, sedangkan mengenai zakat unta beliau berkata, "*Orang yang tidak menemukan (memiliki) bintu makhadh maka ia mengeluarkan ibnu labun jantan.*"[5] Dari segi makna adalah, pada unta, zakat yang diwajibkan bisa berubah dengan penambahan umur unta.

Jika kita membolehkan mengeluarkan yang jantan, maka konotasinya menyamakan kedua zakat itu [yakni kedua jenis itu dianggap sama], karena *ibnu labun* bisa untuk menzakati dua puluh lima ekor unta dan bisa juga untuk menzakati tiga puluh enam ekor unta. Pengertian ini khusus untuk unta.

Jika dikatakan, "Untuk sapi juga boleh mengeluarkan seekor *tabi'* (sapi jantan berumur satu tahun) untuk menzakati tiga puluh ekor sapi, dan seekor *tabi'* untuk menzakati empat puluh ekor sapi bila semuanya *tabi'*, karena menurut kami yang kecil diambil untuk menzakati yang kecil," maka kami katakan, "Ini tidak harus seperti itu

---

[5] Telah dikemukakan pada nomor 9 (masalah nomor 397).

dalam mengeluarkan yang betina, sehingga tidak ada bedanya. Bagi yang membolehkan mengeluarkan jantan pada semuanya, ia berkata, '*Ibnu labun* yang diambil untuk menzakati dua puluh lima ekor unta adalah yang nilainya lebih rendah dari *ibnu labun* yang diambil untuk menzakati tiga puluh enam ekor unta.' Jadi, ada perbedaan nilai antara keduanya sebagaimana perbedaan jumlah (yang dizakati), karena kewajiban itu sesuai dengan kondisi harta yang dizakati. Dikarenakan kita memerankan nilai, maka tidak otomatis menyamaratakannya, sebagaimana yang telah kami katakan pada zakat kambing.

Pasal: Tidak boleh mengeluarkan yang cacat untuk menzakati yang sehat, walaupun nilainya tinggi.

Ini berdasarkan larangan untuk mengambil ternak cacat sebagai zakat, di samping hal ini bisa menimbulkan mudharat terhadap orang-orang fakir. Oleh karena itu, dalam jual beli ternak yang cacat boleh dikembalikan walaupun nilainya tinggi.

Jika ternak dalam nishab ada yang sehat dan ada yang sakit, maka zakat yang dikeluarkan adalah yang sehat, sesuai dengan kadar keduanya (yakni yang sehat dan yang sakit). Jika semua nishab itu sakit kecuali kadar zakatnya, maka si pemilik berhak memilih untuk mengeluarkannya atau membeli yang diwajibkan[6] yang harganya rendah lalu dikeluarkan. Jika yang sehat itu bukan zakatnya setelah ditetapkan zakatnya, misalnya: orang yang berkewajiban mengeluarkan dua ekor *bintu labun* (unta betina yang telah berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga). namun ia mempunyai dua ekor *huwar* (anak unta yang belum disapih, jantan) yang sehat, maka ia harus membeli dua *bintu labun* yang sehat lalu dikeluarkan.

Jika ia berkewajiban mengeluarkan dua ekor *hiqqah* (unta betina berumur tiga tahun dan memasuki tahun keempat) namun ia mempunyai dia ekor *bintu labun* yang sehat, maka ia memilih untuk mengeluarkannya disertai kompensasi kekurangannya, atau membeli dua ekor *hiqqah* yang sehat sesuai dengan jumlah hartanya. Jika ia mempunyai dua ekor *jadza'ah* (unta betina berumur empat tahun dan memasuki tahun kelima) yang sehat, maka ia boleh mengeluarkannya dengan menerima kompensasi kelebihannya.

---

[6] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: فريضة.

Jika ia berkewajiban mengeluarkan dua *hiqqah*, sementara separuh hartanya sakit dan separuhnya lagi sehat, maka Ibnu Aqil berkata, "Ia boleh mengeluarkan seekor *hiqqah* yang sehat dan seekor *hiqqah* yang sakit, karena separuh hartanya itu memang sakit." Yang benar dalam madzhab ini tidak begitu, karena pada hartanya ada yang sakit dan ada yang sehat, maka tidak boleh mengeluarkan yang sakit sebagaimana bila semua kondisinya dalam nishab itu sama. Lagipula, separuh yang wajib dizakati seekor hiqqah itu tidak dipastikan[7] sakitnya.

Begitu pula bila harta itu milik dua orang yang belum jelas hak masing-masingnya [yakni berapa yang sakit dan yang sehat milik masing-masingnya]. Jika semua nishab itu sakit, maka yang benar dalam madzhab ini adalah boleh mengeluarkan zakat darinya yang nilainya pertengahan, yang ukurannya berdasarkan banyak dan sedikitnya aib, karena nilainya ditentukan dari itu. Ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i, Abu Yusuf, dan Muhammad.

Sementara itu Malik berkata, "Jika semuanya sakit (korengan), maka boleh mengeluarkan yang sakit (korengan). Tapi bila semuanya ompong maka diharuskan membeli yang sehat."

Abu Bakar berkata, "Tidak mencukupi kecuali yang sehat, karena Ahmad berkata, 'Tidak boleh diambil (sebagai zakat) kecuali yang boleh digunakan untuk Kurban.' Juga karena adanya larangan mengambil hewan yang cacat sebagai zakat. Oleh karena itu, diharuskan membeli yang sehat senilai dengan yang diwajibkan."

Menurut kami: Dalilnya adalah sabda Nabi SAW, "*Hendaklah engkau menghindari harta berharga mereka*,"[8] dan sabda beliau,

إِنَّ اللهَ لَمْ يَسْأَلْكُمْ خَيْرَهُ، وَلَمْ يَأْمُرْكُمْ بِشَرِّهِ.

"*Sesungguhnya Allah tidak meminta kepada kalian (untuk mengeluarkan) yang terbaiknya (dari harta kalian), namun tidak juga memerintahkan (untuk mengeluarkan) yang terburuknya.*"[9] (HR. Abu Daud).

Juga karena konsep zakat adalah pengembangan, sedangkan beban membeli yang sehat untuk menzakati yang sakit berarti

---

[7] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: يتعين.
[8] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 1 pada awal kitab zakat.
[9] HR. Abu Daud (2/ح 1582), Al Albani berkata, "*Shahih*."

mencemari pengembangan. Oleh karena itu, dari biji-bijian atau buah-buahan berkualitas rendah diambil zakatnya yang sejenis (sama jenisnya), dan dari ternak yang berkualitas rendah atau kurus diambil zakatnya yang sejenis.

Telah kami sebutkan bahwa pengecualian dalam hadits tadi menunjukkan pembolehan dalam mengeluarkan yang cacat untuk sebagian kondisi. Atau diartikan: karena hewan-hewan itu biasanya mayoritasnya sehat. Tapi bila semua yang dalam nishab itu sakit kecuali sebagian zakatnya, maka dikeluarkan yang sehat dan dilengkapi dari yang sakit, sesuai dengan kadar hartanya. Hal ini tidak ada bedanya, baik pada unta, sapi, maupun kambing. Hukum tentang hewan yang sangat tua sama dengan hewan yang cacat.

408. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak pula *ar-ruba* (yang masih mengasuh anaknya), *al makhidh* (yang hampir melahirkan) maupun *ukulah* (kambing gemuk yang dipelihara untuk dimakan)."

Ahmad berkata, "*Ar-ruba* adalah yang telah melahirkan dan masih mengasuh anaknya." Yakni yang baru melahirkan. Orang Arab berkata, "*Fii ribaabihaa.*" Seperti anda berkata, "Pada masa nifasnya."

Seorang penyair berkata, "Kasih sayang ibu pada masa *ribab*nya."[10]

Ahmad berkata, "*Al maakhidh* adalah yang telah tiba waktu melahirkan anaknya."

Jika sedang hamil namun belum tiba waktu melahirkan maka disebut *khalafah*. Ketiga macam tersebut tidak boleh diambil (sebagai zakat) karena merupakan hak pemilik harta.

Umar berpesan kepada petugasnya, "Janganlah engkau mengambil kambing yang masih mengasuh anaknya, yang hampir melahirkan, yang dipelihara dan digemukkan untuk dimakan, dan jangan pula kambing pejantan."

Jika pemilik harta mau bertathawwu' dengan

---

[10] Abu Zaid berkata, "*Ar-rubaa* dari jenis kambing." Yang lain berkata, "Dari jenis kambing dan domba, bahkan mungkin dari jenis unta." Al Ashma'i berkata, "Muntaja' Al Banhani menyenandungkan pada kami, lalu menyebutan bait tersebut."

mengeluarkannya, maka boleh diambil, dan baginya tambahan pahala. Hal ini berdasarkan riwayat yang telah kami sebutkan pada hadits Ubay bin Ka'b.[11] Dilarangnya mengambil yang buruk sebagai zakat bertujuan melindungi hak orang-orang fakir, dan dilarangnya mengambil yang berharga bertujuan melindungi hak pemiliknya. Telah ditetapkan bahwa zakat yang diambil adalah yang pertengahan.

Az-Zuhri berkata, "Jika petugas pemungut zakat datang, maka harta dibagi tiga, yaitu sepertiga yang bagus, sepertiga yang pertengahan, dan sepertiga yang buruk. Lalu si petugas mengambil dari yang pertengahan." Pendapat seperti ini diriwayatkan juga dari Umar RA[12], yang dikatakan oleh imam kami, dan ia berpendapat dengan itu. Hadits-hadits pun menunjukkan demikian.

Abu Daud dan An-Nasa'i meriwayatkan dengan isnad mereka, dari Sa'id bin Dalim[13], ia berkata, "Ketika aku sedang bersama kambing-kambingku, dua laki-laki penunggang unta mendatangiku lalu berkata, 'Kami ini utusan Rasulullah SAW kepadamu untuk memintamu menunaikan zakat kambingmu kepada kami.' Aku berkata, 'Apa yang diwajibkan atasku?' Mereka berkata, 'Seekor kambing.' Lalu aku menuju seekor kambing yang sudah aku ketahui tempatnya, karena itu adalah kambing yang gemuk, bersusu dan besar. Aku lalu mengeluarkannya kepada mereka, namun keduanya berkata, 'Ini *syafi'* (dalam keadaan hamil). Rasulullah SAW telah melarang kami mengambil yang sedang hamil'."[14]

Asy-Syafi' adalah yang sedang hamil. Disebut begitu karena anaknya membutuhkannya. *Al Makhdh* adalah bersusu.

Suwaid bin Ghaflah berkata, "Aku berangkat –atau: Aku diberitahu oleh orang yang berangkat– bersama petugas pemungut zakat (utusan) Rasulullah SAW. Pada masa Rasulullah SAW, kami tidak boleh mengambil hewan yang masih menyusui. Lalu ia (petugas) mendatangi sumber air ketika muncul kawanan kambing, lalu ia

---

[11] Tarkhrijnya telah dikemukakan pada nomor 22 (masalah nomor 399).

[12] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/102), Abdurrazzaq (4/12, 13), dan Ibnu Abi Syaibah (3/135).

[13] Dia adalah Ibnu Daisam. Demikian yang dicantumkan dalam riwayat Abu Daud dan Al Baihaqi. Ibnu Hajar juga mencantumkan biografinya di dalam *At-Taqrib* dengan nama Sa'ad bin Daisam.

[14] HR. Abu Daud (2/ح 1581), An-Nasa'i (5/ح 2461), Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/96), dan Ahmad (3/414, 415), Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

berkata, 'Tunaikan zakat harta kalian.' Seorang laki-laki lalu menghampiri unta *kaumaa* -yakni unta yang besar punuknya-, namun orang itu menolaknya."[15] (HR. Abu Daud dan An-Nasa'i)

Abu Daud juga meriwayatkan dengan isnad, dari Nabi SAW, beliau bersabda, "*Tiga hal yang barangsiapa mengerjakannya maka ia akan merasakan (manisnya) keimanan, yaitu: menyembah hanya kepada Allah semata; berkeyakinan bahwa tidak ada sesembahan yang haq selain Dia; dan memberikan zakat harta dengan perasaan senang jiwanya dengan perbuatannya itu, kepada petugas (pemungut zakat) yang datang kepadanya setiap tahun, dan ia tidak memberikan hewan yang sudah sangat tua, tidak juga hewan yang berpenyakit menular, tidak juga hewan yang sakit, dan tidak juga hewan yang buruk dan sangat kurus, akan tetapi dari yang pertengahan hartanya kalian. Sesungguhnya Allah tidak meminta kepada kalian (untuk mengeluarkan) harta terbaiknya, namun tidak pula memerintahkan kalian (untuk mengeluarkan) yang terburuknya.*"[16]

409. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Kambing kecil ikut dihitung tapi diambil (sebagai zakat)."

Penjelasan: Jika nishab telah lengkap lalu lahir lagi kambing-kambing kecil dalam masa satu tahun itu, maka wajib dizakati semuanya pada akhir tahun tahun induknya. Demikian menurut pendapat mayoritas ulama.

Diceritakan dari Al Hasan dan An-Nakha'i, "Anak-anak kambing tidak dikenai zakat hingga telah berputar satu tahun padanya, berdasarkan sabda Nabi SAW, '*Tidak ada zakat pada harta hingga telah berputar satu tahun padanya*'."[17]

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan dari Umar, bahwa ia berpesan kepada petugasnya, "Hitunglah anak-anak kambing mereka yang dibawa serta oleh penggembala, namun jangan diambil sebagai zakat."[18] Ini juga merupakan pendapat Ali, dan pada

---

[15] HR. Abu Daud (2/ح 1579), An-Nasa'i (5/ح 2456), Ad-Daraquthni (2/104), Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/101), dan Ahmad (4/315), Al Albani berkata, "*Hasan.*"

[16] Telah dikemukakan pada nomor 10.

[17] Telah dikemukakan pada nomor 13.

[18] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/100, 101) dan Malik di dalam *Al Muwaththa'* seperti itu (1/265).

masa mereka tidak ada yang menyelisihinya, sehingga dianggap ijma. Itu merupakan perkembangan nishab, sehingga padanya harus digabungkan di tahun tersebut sebagaimana halnya harta perdagangan.

Sementara itu, khabar tadi dikhususkan bagi harta perdagangan, lalu kami mengqiyaskan padanya. Adapun bila nishabnya belum lengkap kecuali anak-anak yang baru lahir itu (yang belum satu tahun) disertakan, maka penghitungan *haul*-nya (putaran tahunnya) dihitung sejak tercapainya nishab menurut pendapat yang *shahih* dalam madzhab ini. Ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i, Ishak, Abu Tsaur, dan ulama madzhab Hanafi.

Riwayat lain dari Ahmad adalah, putaran tahun dimulai sejak kepemilikan induknya. Ini juga merupakan pendapat Malik. Dikarenakan hitungan *haul* (putaran tahun) induk tidak menyertakan anaknya yang baru lahir bila telah tercapai nishab, maka demikian juga bila belum tercapai nishab.

Menurut kami: itu berarti belum berputar satu tahun pada nishabnya, sehingga tidak diwajibkan zakat padanya, sebagaimana bila telah tercapai nishab tanpa anak-anak yang baru lahir (yang belum berputar satu tahun), atau tercapainya nishab perdagangan. Mengenai ini tidak ada perbedaan riwayat. Jika anak-anak kambing itu lahir setelah berputar satu tahun, maka digabungkan (hitungannya) dengan induknya pada tahun berikutnya secara tersendiri.

Hukum pada anak unta dan anak sapi sama dengan hukum pada anak-anak kambing yang baru lahir, maka anak-anak kambing tidak diambil sebagai zakat berdasarkan ucapan Umar yang telah kami kemukakan dan berdasarkan apa yang akan kami kemukakan pada masalah setelah ini. Mengenai hal ini kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat, kecuali bila nishab itu terdiri dari anak-anak kambing yang kecil, maka boleh diambil yang kecil sebagai zakatnya, demikian menurut pendapat yang *shahih* pada madzhab ini.

Gambaran lainnya adalah bergantinya yang besar dengan yang kecil pada pertengahan *haul* (tengah putaran tahun), atau telah memiliki nishab yang terdiri dari kambing besar (dewasa), lalu terlahir anak-anak kambing yang kecil, kemudian induknya mati dan berputar satu tahun pada yang kecil-kecil itu. Abu Bakar berkata, "Tidak boleh diambil juga (yang kecil itu), kecuali yang besar yang mencukupi untuk Kurban."

Ini juga merupakan pendapat Malik, berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Sesungguhnya hak kami adalah pada jadza'ah atau tsaniyyah.*"[19] Juga karena bertambahnya umur pada ternak tidak menambah kewajiban, maka demikian juga berkurangnya (umur) tidak mengurangi kewajiban.

Menurut kami: dalilnya adalah ucapan Abu Bakar Ash-Shiddiq RA, "Demi Allah, seandainya mereka enggan (menyerahkan zakat) kepadaku tali kekang (unta), padahal dulu mereka menunaikannya kepada Rasulullah SAW, maka aku pasti memerangi mereka karena enggan menunaikannya."[20] Ini menunjukkan bahwa mereka menunaikan zakat tali kekang unta. Juga karena itu adalah harta yang harus dizakati tanpa melihat nilainya, maka harus diambil zakat darinya sebagaimana harta lainnya.

Sementara hadits tadi mengindikasikan pada ternak yang besar (dewasa). Adapun bertambahnya umur, ini tidak menghalangi sikap lembut terhadap si pemilik pada kedua contoh kasus tadi, sebagaimana halnya bila kurang dari nishab maka dimaafkan (yakni tidak diwajibkan zakatnya) dan bila lebih juga dimaafkan (yakni yang selebihnya dari nishab tidak terkena zakat bila belum mencapai batas berikutnya). Konteks ucapan para sahabat kami, "Hukum pada anak unta dan anak sapi seperti hukum pada anak kambing," didasarkan pada apa yang telah kami riwayatkan mengenai kambing.

Lalu penyetaraannya dengan nilainya (harganya) untuk mengganti kelebihan umur, sebagaimana yang telah kami sebutkan pada pembahasan mengeluarkan yang jantan untuk menzakati yang jantan. Kemungkinan juga tidak boleh mengeluarkan anak unta dan anak sapi (sebagai zakat). Ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i. Hal ini agar tidak berkonsekuensi menyamakan kewajiban-kewajiban, karena bila begitu maka akan berkonsekuensi pada dikeluarkannya *bintu makhadh* dari dua puluh lima ekor unta, tiga puluh enam ekor, empat puluh ekor, dan enam puluh satu ekor, dan dikeluarkannya dua *bintu labun* dari tujuh puluh enam ekor unta, sembilan puluh satu ekor, dan seratus dua puluh ekor.

Juga berkonsekuensi pada beralihnya dari satu *bintu labun* dari enam puluh satu ekor kepada dua ekor pada jumlah tujuh puluh enam,

---

[19] Telah dikemukakan pada nomor 15 dalam bab yang sama.
[20] Telah dikemukakan pada nomor 2 dalam bab yang sama.

padahal jarak (selisih) antara keduanya dekat (yakni sedikit). dan yang pokok pada keduanya (yakni pada jumlah 61 ekor dan 76 ekor) adalah empat puluh ekor. Khabar tadi pun hanya menyebutkan anak-anak kambing, sehingga tidak diqiyaskan untuk anak unta dan anak sapi karena memang berbeda.

Pasal: Jika memiliki nishab yang terdiri dari kambing-kambing kecil (anak-anak kambing) maka putaran tahun zakat dihitung semenjak kepemilikannya.

Diriwayatkan dari Ahmad, "Tidak mulai dihitung *haul* padanya kecuali telah mencapai umur yang mencukupi untuk zakat." Ini juga merupakan pendapat Abu Hanifah. Ini juga diriwayatkan dari Asy-Sya'bi. Telah diriwayatkan dari Nabi SAW, beliau bersabda,

لَيْسَ فِي السِّخَالِ زَكَاةٌ

"*Tidak ada zakat pada anak-anak kambing.*"[21]

Beliau juga bersabda,

لاَ تَأْخُذْ مِنْ رَاضِعِ لَبَنٍ

"*Jangan mengambil dari yang masih menyusu.*"[22]

Umur mempunyai arti tersendiri, karena dapat merubah kewajiban zakat. Oleh karena itu, kurangnya umur akan berpengaruh pada zakat, sebagaimana halnya kurangnya jumlah.

Menurut kami: anak-anak kambing dihitung bersama yang lain, lalu dihitung tersendiri seperti induk-induknya. Khabar tadi diriwayatkan oleh Jabir Al Ju'fi, perawi *dha'if*, dari Asy-Sya'bi secara *mursal*. Kemudian khabar ini diartikan bahwa tidak diwajibkan zakat padanya sebelum berputarnya satu tahun. Adapun bertambahnya jumlah, akan menambah zakat yang dikeluarkan berbeda dengan umur. Jika kami berpendapat dengan dengan riwayat ini, maka bila induk-induknya mati kecuali satu, maka hitungan putaran tahunnya tidak terputus, tapi bila semua induknya mati maka hitungan putaran tahunnya terputus.

---

[21] Telah dikemukakan pada nomor 20 dari kitab zakat.
[22] Telah dikemukakan pada nomor 16.

410. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Yang diambil dari kambing adalah *tsaniyah* (telah berumur satu tahun) dan dari domba adalah *jadza'ah* (telah berumur enam bulan)."

Penjelasan: Zakat kambing tidak mencukupi kecuali berupa *jadza'ah* dari jenis domba, yaitu yang telah berumur enam bulan, dan *tsaniyah* dari jenis kambing, yaitu yang telah berumur satu tahun. Jika si pemilik mau bertathawwu' dengan mengeluarkan yang lebih baik umurnya, maka itu boleh. Jika yang diwajibkan itu ada di antara nishab, maka itu diambil, tapi bila semua yang ada dalam nishab itu di atas umur yang diwajibkan, maka si pemilik memilih untuk mengeluarkan salah satunya atau membeli yang diwajibkan itu kemudian dikeluarkan (sebagai zakatnya). Demikian pendapat Asy-Syafi'i.

Sementara itu Abu Hanifah dalam salah satu dari dua riwayatnya berkata, "Tidak mencukupi kecuali *tsaniyyah* dari keduanya, karena keduanya adalah dua macam, tapi masih satu jenis, maka yang diwajibkannya juga sama, seperti halnya macam-macam unta dan sapi." Malik berkata, "Cukup dengan *jadza'ah* untuk kedua macam itu, berdasarkan sabda Nabi SAW, '*Sesungguhnya hak kami adalah pada jadza'ah atau tsaniyyah*'."[23]

Menurut kami: tentang bolehnya mengeluarkan *jadaz'ah* dari jenis domba, disamping khabar tadi, adalah penuturan Sa'ad bin Dalim, "Dua orang laki-laki penunggang unta mendatangiku, lalu keduanya berkata, 'Kami utusan Rasulullah SAW kepadamu (untuk memintamu) mengeluarkan zakat kambingmu.' Aku berkata, 'Apa yang akan kalian ambil?' Mereka menjawab, '*'Inaq* (anak domba atau anak kambing)'." (HR. Abu Daud).[24]

Menurut kami: tentang pendapat Malik[25], ada riwayat dari Suwaid bin Ghaflah, ia menuturkan, "Petugas zakat Rasulullah SAW mendatangi kami lalu berkata, 'Kami diperintahkan mengambil

---

[23] Disebutkan oleh Az-Zaila'i di dalam *Nashb Ar-Rayah* (2/354), dan ia berkata, "*Gharib*." Ia kemudian menyebutkan hadits Abu Daud dan Ibnu Majah dari Mujasyi'. Abu Daud juga meriwayatkannya dengan maknanya, bahwa *jadza'* mencukupi apa yang dicukupi oleh *tsana* (3/ح 2799). Diriwayatkan pula oleh Ibnu Majah (2/ح 3140). Al Albani berkata, "*Shahih*."

[24] Telah dikemukakan pada nomor 15 dalam bab yang sama.

[25] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: على مالك: ما روى, dan ini yang benar.

jadza'ah dari jenis domba dan *tsaniyah* dari jenis kambing'."[26] Ini sangat jelas.

Khabar ini menjelaskan yang mutlak (yang tidak rinci) pada dua hadits sebelumnya. *Jadza'ah* dari jenis domba mencukupi untuk Kurban, sementara *jadza'ah* dari jenis kambing tidak mencukupi, dengan bukti sabda Nabi SAW kepada Abu Burdah bin Niyar tentang *jadza'ah* kambing, "*Itu mencukupimu tapi tidak mencukupi untuk seorang pun setelahmu.*"[27]

Ibrahim Al Harbi berkata, "*Jadza'* (yang berumur enam bulan) domba mencukupi karena sudah bisa kawin, sedangkan kambing belum bisa kecuali *tsani* (telah berumur satu tahun)."

411. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika domba berjumlah dua puluh ekor dan kambing berjumlah dua puluh ekor, maka diambil dari salah satunya yang nilainya setengah domba dan setengah kambing."

Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat di kalangan ahli ilmu tentang menggabungkan beberapa macam ternak yang sejenis dalam kewajiban zakat.

Ibnu Al Mundzir[28] berkata, "Para ahli ilmu yang kami ketahui telah sepakat tentang penggabungan antara domba dengan kambing." Oleh karena itu, dibolehkan mengeluarkan zakat dari jenis mana saja, baik diperlukan demikian maupun tidak, misalnya yang diwajibkan satu ekor, atau salah satu jenisnya tidak sampai terkena kewajiban, atau kedua jenisnya tidak sampai berkewajiban zakat.

Ikrimah, Malik, dan Ishak berkata, "Dikeluarkan dari yang jumlahnya lebih banyak. Jika jumlah keduanya sama maka dikeluarkan dari yang mana saja."

Asy-Syafi'i berkata, "Qiyasnya adalah mengambil dari setiap jenis yang mengkhususkannya." Ini pendapat yang dipilih oleh Ibnu Al Mundzir, karena ternaknya terdiri dari beberapa jenis yang diwajibkan zakat, maka diwajibkan menzakati setiap jenisnya, sebagaimana halnya jenis buah-buahan dan biji-bijian.

Menurut kami: keduanya (domba dan kambing) adalah dua

---

[26] Telah dikemukakan pada nomor 13 dalam bab yang sama.

[27] HR. An-Nasa'i (7/4407) dan Ahmad (4/281, 282).

[28] Disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir di dalam *Al Ijma'* (hal. 32).

jenis (macam) pada satu jenis ternak, maka boleh mengeluarkan zakatnya dari yang mana saja, sebagaimana halnya bila ada dua jumlah yang sama, misalnya jumlah antara yang gemuk dan yang kurus sama.

Pendapat Asy-Syafi'i berkonsekuensi pada pembagian kewajiban (yakni membagi penghitungan nishab) dan peralihan ke jenis lainnya pada jumlah yang kurang dari dua puluh lima, maka beralih kepada jenis yang lebih baik. Dengan demikian, zakat yang dikeluarkan adalah dari salah satu jenis yang nilainya setara dengan yang dikeluarkan dari kedua tipenya.

Jika jumlah masing-masing jenis sama dan nilai yang harus dikeluarkan dari salah satu jenisnya adalah dua belas, sedangkan nilai yang harus dikeluarkan dari jenis lainnya lima belas, maka dikeluarkan dari salah satu jenis yang nilainya tiga belas setengah. Jika sepertiganya kambing dan dua pertiganya domba, maka yang dikeluarkan adalah yang nilainya empat belas. Jika yang sepertiganya domba dan yang dua pertiganya kambing, maka yang dikeluarkan adalah yang nilainya tiga belas.

Begitu pula bila pada ternak sapi terdapat sepuluh ekor jenis *bakhtiyah*, sepuluh ekor jenis *mahriyah*, dan sepuluh ekor jenis arab, sementara nilai *bintu makhadh* dari jenis *bakhtiyah* tiga puluh, dari jenis *mahriyah* dua puluh empat, dan dari jenis Arab dua belas, maka yang dikeluarkan adalah *bintu makhadh* yang nilainya sepertiga nilai *bintu makhad* dari jenis bakhtiyah adalah sepuluh, sepertiga nilai *bintu makhad* dari jenis mahriyah adalah delapan, dan nilai *bintu makhad* dari jenis Arab adalah empat, sehingga jumlahnya adalah dua puluh dua.

Demikian juga pada jenis-jenis sapi, dan seperti itu pula hukum pada ternak yang gemuk dan yang kurus, serta yang super dan yang berkualitas rendah. Adapun yang sehat dan yang sakit, yang jantan dan yang betina, yang besar dan yang kecil, maka yang dikeluarkan adalah yang sehat, yang betina, dan yang besar, dengan disesuaikan pada nilai keduanya, kecuali si pemilik harta ingin memberikan lebih, sebagaimana yang telah dikemukakan.

Pasal: Jika mengeluarkan dari nishab yang bukan jenisnya dan tidak terdapat pada hartanya, maka mengenai ini ada dua pandangan:

Pertama, mencukupi, karena dengan begitu berarti telah mengeluarkan dari jenisnya sehingga dibolehkan, sebagaimana halnya bila memiliki harta (satu jenis ternak) yang terdiri dari dua jenis lalu mengeluarkan dari salah satu jenisnya untuk menzakati kedua jenisnya itu.

Kedua, tidak mencukupi, karena itu berarti mengeluarkan selain jenis hartanya, sehingga seperti mengeluarkan dari selain jenisnya.

Berbeda bila mengeluarkan dari salah satu jenis dari dua jenis yang dimiliki, ini memang dibolehkan untuk menghindari pemisahan nishab. Syariat telah membolehkan untuk mengeluarkan dari selain jenisnya, yaitu pada unta yang disertai dengan kambing kompensasi.

412. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika beberapa orang berserikat pada lima ekor unta atau tiga puluh ekor sapi atau empat puluh ekor kambing, yang penggembalanya sama, tempat gembalaannya sama, kandangnya sama, tempat pemerahan susunya sama, dan pejantannya sama, maka dipungut zakat dari mereka."

Penjelasan: Perserikatan pada gembalaan ternak adalah menjadikan suatu harta (yakni suatu kawanan gembalaan ternak) milik dua orang menjadi seperti milik satu orang dalam hal kewajiban zakat, baik perserikatan itu pada aset (yakni pada masing-masing ternak), yaitu masing-masing dari keduanya ikut memiliki hak pada setiap ternak, misalnya, keduanya mewarisi nishab itu atau membelinya bersama atau diberi hibah, lalu mereka membiarkan ternak itu seperti apa adanya, maupun (perserikatan itu) pada kondisi (pengelolaan), yaitu harta masing-masing awalnya terpisah kemudian digabungkan lalu berserikat pada kondisi (pengelolaan) yang akan kami sebutkan.

Baik perserikatan itu dengan porsi kepemilikan yang sama maupun berbeda, misalnya yang satu memiliki seekor kambing sementara yang satu lagi memiliki tiga puluh sembilan ekor, atau empat puluh orang memiliki empat puluh ekor kambing yang masing-masing memiliki satu ekor. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad.

Ini juga merupakan pendapat Atha', Al Auza'i, Asy-Syafi'i, Al-Laits, dan Ishak, sementara Malik berkata, "Perserikatan tidak berperan bila masing-masing pihak (yang berserikat) memiliki nishab." Pendapat ini juga diceritakan dari Ats-Tsauri dan Abu Tsaur, serta dipilih oleh Ibnu Al Mundzir.

Abu Hanifah berkata, "Tidak ada pengaruhnya sama sekali, karena kepemilikan masing-masing pihak tidak mencapai nishab, maka tidak diwajibkan zakat padanya sebagaimana bila tidak digabungkan dengan yang lain."

Pendapat lain Abu Hanifah bila kedua mitra itu menggabungkan yang sudah mencapai nishab, yakni (misalnya) masing-masing memiliki empat puluh ekor kambing, "Diwajibkan padanya zakat seekor kambing." Ini berdasarkan sabda Rasulullah SAW, "*Pada empat puluh ekor (kambing) zakatnya seekor kambing.*"[29]

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dalam hadits Anas yang telah kami sebutkan bagian awalnya (yaitu kelanjutannya):

وَلاَ يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ، وَلاَ يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ، وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَاجَعَانِ بَيْنَهُمَا بِالسَّوِيَّةِ

"*Tidak boleh menggabungkan yang (tadinya) terpisah dan tidak boleh memisahkan (yang tadinya) tergabung karena takut zakat. Adapun yang diserikatkan berdua maka masing-masing dari keduanya memperhitungkannya dengan pembagian yang adil.*"[30]

Penghitungan masing-masing itu hanya dilakukan pada perserikatan kondisi (pengelolaan). Ucapannya, "*Tidak boleh menggabungkan yang (tadinya) terpisah.*" Maksudnya adalah bila dimiliki banyak orang. Tapi bila semua harta itu dimiliki oleh satu orang, maka digabungkan dengan harta lainnya walaupun tempatnya berbeda-beda, bahkan yang seperti ini tidak boleh dipisahkan, karena penggabungan itu bisa berdampak pada keringanan biaya, sehingga boleh juga berdampak pada zakat, seperti halnya gembalaan dan

---

[29] Telah dikemukakan pada nomor 4 dalam bab yang sama.

[30] HR. Al Bukhari (3/ج 1450/*Fath*) dari hadits Abu Bakar, dan telah dikemukakan secara panjang lebar pada nomor 9 dari kitab zakat.

pengairan. Adapun qiyas mereka, tidak berlaku karena telah menyelisihi nash.

Dengan demikian, maka perserikatan kondisi (pengelolaan) yang dianggap adalah perserikatan mereka pada lima kondisi (pengelolaan), yaitu: tempat gembalaan, kandang, tempat pemerahan susu, tempat minum, dan pejantan.

Ahmad berkata, "Pada perserikatan adalah penggembalanya sama, tempat gembalaannya sama, dan tempat minumnya sama."

Dalam ucapannya tersebut Ahmad menyebutkan syarat yang keenam, yaitu penggembala, sementara Al Kharqi berkata, '*Mar'aahum wa masrahuhum waahid* (tempat gembalaan dan tempat penggembalaannya sama." Kemungkinan yang dimaksud dengan *mar'aa* adalah *raa'i* (penggembala), sehingga sesuai dengan perkataan Ahmad, dan juga karena *mar'aa* adalah *masrah* (tempat gembalaan).

Ibnu Hamid berkata, "Penggembala dan tempat gembalaan dianggap satu syarat, adapun maksud Ahmad menyebutkan tempat gembalaan adalah agar di sana hanya ada satu penggembala [yakni penggembalanya sama]." Asalnya ini dari riwayat Ad-Daraquthni di dalam kitab *Sunan*-nya dengan isnad, dari Sa'd bin Abi Waqqash, ia berkata, "Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda, '*Tidak boleh menggabungkan yang (tadinya) terpisah dan tidak boleh memisahkan (yang tadinya) tergabung karena menghindari zakat.*' Perserikatan ini adalah yang berserikat pada kolam atau telaga (tempat minum), pejantan dan *arraa'i* (penggembala)."[31]

Ia juga meriwayatkan dengan lafazh *mar'aa* (tempat gembalaan). Seperti itu pula yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i, sementara sebagian sahabat Malik berkata, "Yang dianggap pada perserikatan hanya dua syarat, yaitu penggembala dan tempat gembalaan, berdasarkan sabda Nabi SAW, '*Tidak boleh menggabungkan yang (tadinya) terpisah dan tidak boleh memisahkan (yang tadinya) tergabung.*' Sedangkan penggabungan bisa terjadi karena hal itu (yakni penggembala dan gembalaan) dan disebut serikat, maka ini cukup."

Menurut kami: dalilnya adalah sabda Nabi SAW, "*Dua serikat adalah dua yang bergabung pada telaga (tempat minum),*

---

[31] HR. Ad-Daraquthni (2/104) dan Abu Daud (2/ج 1571) secara ringkas Al Albani berkata, "*Shahih maqthu'.*"

penggembala, dan pejantan." Jika dikatakan, "Lalu mengapa kalian menganggap ada tambahan selain ini?" maka kami katakan, "Ini hanya sebagai peringatan terhadap syarat-syarat lainnya, dan untuk menggugurkan apa yang mereka sebutkan. Lagipula, masing-masing syarat itu memang mempunyai pengaruh, sehingga dianggap juga sebagai syarat, sebagaimana halnya tempat gembalaan."

Adapun tentang kandang, hal ini sudah cukup diketahui, yaitu tempat beristirahatnya ternak, Allah *Ta'ala* berfirman,

حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسۡرَحُونَ ۝

"*Ketika kamu membawanya kembali ke kandang dan ketika kamu melepaskannya ke tempat penggembalaan.*" (Qs. An-Nahl [16]: 6).

Masrah dan *mar'aa* artinya sama, yaitu tempat menggembalakan ternak. Contoh kalimat, "*Surihat al ghanam,*" (kambing digembalakan) yaitu bila kambing-kambing itu pergi ke tempat penggembalaan. *Sarahtuhaa* atau *sarrahtuhaa* (aku melepaskan ke tempat penggembalaan) adalah contoh dari firman Allah *Ta'ala,*

وَحِينَ تَسۡرَحُونَ

"*Dan ketika kamu melepaskannya ke tempat penggembalaan.*" (Qs. An-Nahl [16]: 6).

Al Mahlab adalah tempat memerah susu ternak. Ini juga disyaratkan sama, tidak dipisahkan tempat pemerahannya menurut kepemilikan. Ini bukan berarti susunya digabungkan dalam satu wadah, karena hal ini bukan memudahkan, tapi justru menyulitkan, karena bila begitu maka harus dilakukan pembagian susu.

Arti 'pejantannya sama' adalah: pejantan salah satunya mengawini betina yang lain [yakni pejantan milik si A mengawini betina milik si A dan milik si B, begitu pula pejantan si B mengawini betina milik si A dan milik si B]. Begitu juga penggembala: Yakni masing-masing tidak dijaga oleh penggembala tersendiri [akan tetapi dijaga oleh penggembala yang sama. Kalaupun penggembalanya lebih dari satu orang maka mereka semua sama-sama menjaga semua ternak tersebut]. Disyaratkan juga bahwa kedua orang yang berserikat itu adalah orang yang berkewajiban zakat.

Jika salah satunya *dzimmi* [nonmuslim yang berada dalam wilayah dan perlindungan kaum muslim] atau *mukatab* [hamba sahaya yang dimerdekakan oleh majikannya dengan cara mencicil kemerdekaan dirinya], maka perserikatannya tidak berpengaruh pada zakat. Tidak disyaratkan niat untuk berserikat, namun diceritakan dari Al Qadhi, bahwa niat disyaratkan.

Menurut kami: dalilnya adalah sabda Nabi SAW, "*Dua serikat adalah yang keduanya berserikat pada telaga atau kolam (tempat minum ternak), penggembala, dan pejantan.*" Juga karena niat tidak berpengaruh pada perserikatan, maka tidak berpengaruh pada hukumnya. Juga karena maksud perserikatan adalah kebersamaan yang bisa dicapai walau tanpa niat, maka keberadaannya tidak akan merubahnya, sebagaimana niat menggembalakan tidak akan merubah gembalaan, dan niat menyirami tidak akan merubah tanaman dan buah-buahan. Niat juga tidak diperhitungkan pada harta yang disyaratkan putaran tahun (*haul*)nya.

Pasal: Jika sebagian harta seseorang tergabung (dengan milik orang lain) dan sebagian lagi tersendiri, atau tergabung juga tapi dengan orang lain lagi, maka menurut para sahabat kami, semua hartanya menjadi seperti harta serikat. Selama harta yang tergabung itu mencapai nishab, dan jika tidak mencapai nishab maka tidak berlaku hukum penggabungan. Misalnya seseorang memiliki enam puluh ekor kambing, diantaranya ada dua puluh ekor, yang tergabung dengan dua puluh ekor milik orang lain, maka wajib dizakati dengan seekor kambing, yang (nilai zakat itu) seperempatnya menjadi tanggungan si pemilik dua puluh ekor kambing, sementara sisanya menjadi tanggungan si pemilik enam puluh ekor kambing. Karena, ketika kambing si pemilik enam puluh ekor digabungkan, maka si pemilik dua puluh ekor menjadi orang yang berserikat dengan si pemilik enam puluh ekor, sehingga jumlahnya menjadi delapan puluh, dan itu kewajibannya adalah seekor kambing yang (kemudian nilainya diperhitungkan) sesuai dengan kepemilikan nilai masing-masing.

Jika si pemilik enam puluh ekor itu berserikat dengan tiga orang, yang masing-masing memiliki dua puluh ekor, maka zakat yang diwajibkan adalah seekor kambing, yang setengahnya menjadi tanggungan si pemilik enam puluh ekor dan setengah lainnya

tanggungan si pemilik yang lain (yang tiga orang itu), yaitu masing-masing menanggung nilai seperenam dari nilai kambing yang dikeluarkan itu.

Jika ada dua orang yang masing-masing memiliki enam puluh ekor kambing, lalu masing-masing menggabungkan dua puluh ekor kambingnya (sehingga jumlah gabungan itu empat puluh), maka (pada jumlah gabungan ini) kewajibannya adalah seekor kambing yang ditanggung oleh keduanya, yaitu masing-masing menanggung setengah nilainya. Tapi bila yang digabungkan itu kurang dari itu, maka tidak berlaku hukum penggabungan. Disamping itu, masing-masing dari mereka wajib mengeluarkan seekor kambing (yaitu untuk empat puluh ekor yang tidak digabungkan).

Jika masing-masing menggabungkan sehingga jumlah mencapai empat puluh ekor, yang dari salah satunya sepuluh ekor dan dari yang satunya lagi tiga puluh ekor, maka berlaku hukum penggabungan padanya, karena telah mencapai nishab yang sempurna.

Pasal: Berlakunya hukum penggabungan jika perserikatan mereka telah berjalan selama putaran tahun (yakni telah mencapai *haul*). Jika telah berlaku pada sebagian ternak itu hukum kepemilikan sendirian (tidak berserikat), maka dizakati sesuai ketentuan zakat kepemilikan tunggal. Demikian menurut pendapat baru Asy-Syafi'i. Sementara Malik berkata, "Perserikatan mereka tidak dihitung dari awal putaran tahun, berdasarkan sabda Nabi SAW, '*Tidak boleh menggabungkan yang (tadinya) terpisah dan tidak boleh memisahkan (yang tadinya) tergabung karena menghindari zakat*'.[32] yakni pada waktu pemungutan zakat."

Menurut kami: pada harta itu telah berlaku hukum kepemilikan tunggal, maka zakatnya adalah zakat tunggal (sendirian), sebagaimana bila memilikinya sendirian pada akhir putaran *haul*.

Hadits tadi diartikan pada perserikatan di sepanjang putaran tahun (*haul*). Jadi, bila ada dua orang yang memiliki delapan puluh ekor kambing dengan porsi kepemilikan setengah-setengah, yang sebelumnya ternak itu dimiliki secara terpisah (sendiri-sendiri), namun pada pertengahan putaran *haul* digabungkan, maka pada akhir putaran

---

[32] Telah dikemukakan pada nomor 31.

haul masing-masing dari mereka harus mengeluarkan seekor kambing. Adapun pada putaran selanjutnya zakat yang dikeluarkan adalah zakat serikat.

Jika masa putaran *haul* mereka sama, maka keduanya mengeluarkan zakat pada akhir masa putaran *haul*, yang masing-masing menanggung setengah zakat yang dikeluarkan. Jika masa putaran mereka berbeda, maka pada saat akhir putaran *haul*, pemilik pertama berkewajiban menanggung setengah nilai kambing, lalu ketika sampai putaran *haul* pemilik kedua –jika yang pertama mengeluarkan dari selain hartanya– maka yang kedua juga menanggung setengah nilai kambing.

Jika yang dikeluarkan itu dari nishab maka dirincikan, dan bila orang pertama telah mengeluarkan seekor kambing untuk menzakati semua kambing itu, maka orang kedua menanggung 40/79 nilai kambing. Jika orang pertama mengeluarkan setengah nilai kambing maka orang kedua menanggung 40/79,5 nilai kambing.

Pasal: Jika masing-masing dari keduanya pada mulanya telah berlaku hukum kepemilikan sendirian tanpa menyertakan mitranya. Misalnya: dua orang memiliki dua nishab kambing lalu digabungkan, lalu salah seorang dari mereka menjual miliknya kepada orang lain (orang ketiga), atau salah satu dari keduanya memiliki nishab sendirian lalu yang lain membeli kambing yang mencapai nishab, lalu digabungkan.

Perkataan kami, "Nilai yang sedikit dimaafkan," itu adalah setelah kepemilikan mereka[33] secara sendirian pada salah satu bagian yang hanya sedikit. Atau salah satunya memiliki kambing yang mencapai nishab, sementara yang satu lagi tidak mencapai nishab, lalu pada pertengahan putaran *haul* digabungkan. Begitu sampai putaran *haul* maka ia berkewajiban mengeluarkan zakat berupa seekor kambing. Jika telah sampai putaran *haul* orang kedua maka ia mengeluarkan zakat serikat dengan rincian sebagaimana yang telah kami kemukakan. Kemudian setelah itu mereka mengeluarkan zakat serikat.

Setiap kali sampai putaran *haul* salah satunya, maka ia

---

[33] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: ملكهما.

mengeluarkan zakat semua harta itu senilai hartanya sendiri yang ada pada perserikatan itu. Jika jumlah harta itu delapan puluh ekor kambing, maka orang pertama mengeluarkan zakat seekor kambing untuk empat puluh kambing miliknya, sementara orang kedua menanggung 40/79 nilainya. Jika telah dizakati dengan seekor kambing dari kambing miliknya, lalu tiba masa *haul* kedua, maka orang pertama menanggung setengah nilai kambing zakat serikat.

Jika ia mengeluarkan sendirian maka orang kedua menanggung 39/79 dari nilai kambing itu. Jika ada kambing yang lahir maka dihitung bersama semua harta itu.

Pasal: Jika kedua orang itu memiliki delapan puluh ekor kambing secara bersama-sama, lalu telah berlalu sebagian putaran *haul* padanya, lalu keduanya saling jual beli dengan mitranya (masing-masing dari keduanya membeli kambing mitranya yang tergabung itu), lalu dibiarkan[34] dalam perserikatan itu, maka putaran *haul*-nya tidak terputus dan perserikatan itu terus berlanjut. Begitu pula bila menjual sebagian kambingnya tanpa disendirikan, baik penjualan itu sedikit maupun banyak.

Adapun bila menyendirikan terlebih dahulu lalu saling jual beli kemudian menggabungkan lagi, yang masa penyendirian (pemisahan) itu sedikit lama, maka gugurlan hukum perserikatan itu. Jika setelah jual beli itu digabungkan lagi, maka ada dua pandangan.

Pertama, masa putaran *haul*-nya tidak terputus, karena masa penyendiriannya (pemisahannya) sebentar sehingga dimaafkan.

Kedua, terputus, karena penyendirian (pemisahan) terjadi pada sebagian putaran *haul*, sehingga masing-masing dari keduanya menzakati dengan zakat sendirian (bukan zakat serikat).

Jika masing-masing dari keduanya menyendirikan setengah nishab lalu saling menjualnya, maka hukum perserikatan itu tidak terputus, karena kepemilikan satu orang harus saling digabungkan, maka seolah-olah yang delapan puluh itu tetap dalam perserikatan. Begitu pula bila keduanya saling menjual kurang dari setengah nishab. Tapi bila keduanya saling menjual lebih dari setengah nishab secara tersendiri, maka hukum perserikatan itu gugur, sebab salah satu

---

[34] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: وبقاياها.

syaratnya adalah mencapai nishab. Oleh karena itu, bila yang tersisa tidak mencapai nishab maka menjadi sendiri-sendiri.

Al Qadhi berkata, "Perserikatannya gugur pada semua masalah penjualan itu dan berubah menjadi milik sendiri-sendiri." Ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i, karena menurutnya penjualan dengan jenisnya sendiri memutuskan hukum putaran *haul* padanya, maka perserikatan itu juga gugur sebagai dampak dari terputusnya putaran *haul*. *Insya Allah* kami akan menjelaskan bahwa hukum putaran *haul* tidak terputus pada kewajiban zakat, sehingga tidak mengugurkan perserikatan, karena zakat itu diwajibkan atas pembeli. Bila berpatokan pada *haul* barang yang dibelinya itu, maka sifatnya pun harus berpatokan pada sifat sebelumnya.

Adapun bila harta masing-masing dari keduanya sebelumnya terpisah sendiri-sendiri, lalu digabungkan, kemudian saling jual beli, maka pada putaran *haul* mereka mengeluarkan zakat tersendiri (bukan zakat serikat), karena zakat yang berlaku padanya didasarkan pada kelanjutan putaran *haul* pertama, yaitu ketika masih sendiri-sendiri.

Jika seseorang memiliki nishab tersendiri lalu menjualnya dengan nishab yang tergabung, maka masing-masing dari keduanya mengeluarkan zakat tersendiri (bukan zakat serikat), karena zakat harta kedua ini diwajibkan berdasarkan kelanjutan putaran *haul* harta pertama. Jadi keduanya seperti satu harta yang salah satunya telah berlaku hukum kepemilikan sendirian.

Jika masing-masing dari keduanya memiliki empat puluh ekor kambing yang tergabung (berserikat) dengan harta lain, lalu saling jual beli, kemudian dibiarkan dalam perserikatan, maka hukum perserikatan itu tidak gugur. Jika salah satunya membeli empat puluh ekor yang statusnya sendirian lalu digabungkan dengan empat puluh ekor yang statusnya berserikat, kemungkinannya adalah dizakati dengan zakat serikat, karena hitungan *haul*-nya adalah *haul* harta yang berserikat, dan masa penyendirian itu hanya sebentar sehingga dimaafkan. Kemungkinan juga zakatnya adalah zakat tersendiri (bukan zakat serikat) karena terjadi penyendirian (pemisahan) pada sebagian putaran *haul*-nya.

Pasal: Jika seseorang memiliki empat puluh ekor kambing dan telah berlalu sebagian putaran *haul*, lalu ia menjual sebagian

kambingnya pada sebagian putaran *haul* tanpa memisahkannya (sehingga tetap empat puluh ekor, namun menjadi dimiliki oleh dua orang), maka Abu Bakar berkata, "Hitungan *haul*-nya terputus, lalu hitungan *haul* diulangi dari semenjak penjualan itu, karena setengahnya (yaitu yang dijual itu), telah terputus hitungan *haul*-nya. Jadi, seolah-olah belum berputar *haul* zakat padanya sama sekali, sehingga berdampak terputusnya *haul* pada lainnya."

Ibnu Hamid berkata, "Putaran *haul* pada harta yang masih dimiliki oleh si penjual itu (yakni setengahnya lagi, yang tidak dijual) tidak terputus, karena terjadinya penggabungan (perserikatan) tidak menghalangi dimulainya hitungan *haul*. Ini juga tidak menghalangi kelanjutan hitungan *haul*-nya. Juga karena bila (sisanya itu) digabungkan dengan milik orang lain pada semua putaran *haul*, maka diwajibkan zakat padanya. Jika ia menggabungkan sebagian *haul* itu dengan miliknya, dan sebagian *haul* lainnya digabungkan dengan milik orang lain, maka lebih wajib lagi.

Gugurnya *haul* ternak yang dijual terjadi karena berpindahnya kepemilikan terhadapnya. Jika tidak maka yang dua puluh itu masih tetap berserikat dengan harta yang sedang berlaku zakat padanya. Begitu pula hukumnya bila telah diketahui sebagiannya lalu menjualnya secara gabungan (tidak dipisahkan dulu).

Adapun apabila disendirikan sebagiannya lalu menjualnya, lalu si pembeli langsung menggabungkannya dengan kelompok kambing pertama (yang tadinya tergabung sebelum penjualan itu), maka menurut Ibnu Hamid, "Hitungan *haul*-nya terputus karena padanya telah berlaku hukum kepemilikan sendirian."

Sementara itu Al Qadhi berkata, "Kemungkinan sama dengan bila menjualnya dalam keadaan tergabung (tidak disendirikan dulu), karena waktu untuk penjualan (yakni ketika disendirikan) hanya sebentar." Hukum ini berlaku bila yang empat puluh ekor itu milik dua orang, lalu salah seorang dari keduanya menjual bagiannya kepada orang lain. Jadi, pada kasus ini, bila telah sampai *haul*-nya orang pertama, ia menanggung nilai setengah kambing. Kemudian bila sampai *haul* orang kedua, maka dilihat si penjualnya, bila ia telah mengeluarkan zakat dari selain harta itu maka si pembeli tidak lagi mengeluarkan zakatnya, karena nishabnya telah berkurang pada saat berjalannya *haul* tersebut (yaitu dikeluarkannya zakat orang pertama).

Kecuali si orang fakir (yang berhak terhadap zakat itu) menggabungkan harta mereka berdua dengan nilai setengah kambing itu, maka nishabnya tidak berkurang, sehingga orang kedua mengeluarkan nilai setengah kambing.

Jika orang pertama mengeluarkan zakat dari selain hartanya itu, dan kami berkata bahwa zakat itu terkait dengan tanggungan, maka si pembeli menanggung setengah nilai kambing yang dizakatkan. Sedangkan kalau kami berkata bahwa zakat itu terkait dengan aset, maka Al Qadhi berkata, "Diwajibkan nilai setengah kambing juga, karena zakat itu terkait dengan aset. Ini bukan berarti orang-orang fakir memiliki bagian dari nishab tersebut, akan tetapi berarti hal ini terkait dengan hak mereka, sebagaimana terkaitnya denda tindak kejahatan dengan si pelaku, maka hal itu tidak menghalangi kewajiban zakat."

Abu Al Khaththab berkata, "Tidak ada kewajiban apa-apa atas si pembeli itu, karena zakat itu terkait dengan aset sehingga mengurangi nishab zakat." Inilah pendapat yang benar, karena menurut pendapat kami, zakat itu terkait dengan aset (kondisi aset bisa menghalangi zakat), dan itu telah disebutkan oleh Al Qadhi di selain tempat ini. Analoginya, jika dua orang memiliki nishab yang tergabung (berserikat), lalu salah satu menjual bagiannya pada sebagian putaran *haul*, maka ini adalah kebalikan dari gambaran masalah pertama dan maknanya seperti itu, karena sebelumnya (bagian yang dijual itu) adalah miliknya namun kemudian menjadi milik orang lain.

Sementara di sini (dilihat dari si pembeli) adalah (sebelumnya) milik orang lain namun kemudian menjadi miliknya. Contoh lainnya: Jika dua orang memiliki harta warisan yang mencapai nishab yang tergabung, lalu salah satu meninggal pada masa berjalannya *haul*, sedangkan yang satunya lagi mewarisinya, berdasarkan analogi perkataan Abu Bakar, "Tidak ada kewajiban zakat padanya hingga *haul*-nya sempurna terhadap kedua harta tersebut semenjak dimiliki oleh keduanya. Kecuali salah satunya telah memiliki nishab."

Adapun menurut analogi perkataan Ibnu Hamid, "Diwajibkan zakat pada setengah bagian yang menjadi miliknya semula."

Pasal: Jika menyewa pekerja dengan upah seekor kambing tertentu yang ada di antara nishab, lalu telah berputar satu *haul* dan tidak memisahkan yang satu ekor itu, maka itu adalah perserikatan, sehingga diwajibkan zakat serikat padanya. Tapi bisa disendirikan sebelum berputar satu tahun, maka tidak ada zakat pada keduanya karena nishabnya kurang.

Jika menyewanya dengan upah seekor kambing yang belum ditentukan, maka itu juga sah. Lalu bila telah mencapai *haul* dan tidak ada hal lain yang mewajibkannya selain nishab, namun ada tanggungan utang (yakni upah tersebut), maka apakah menghalangi zakat pada harta yang ada itu? *Insya Allah* masalah ini akan kami bahas nanti.

413. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Lalu mereka memperhitungkan (kewajiban itu) di antara mereka sesuai dengan porsi kepemilikan masing-masing."

Telah kami sebutkan bahwa harta orang-orang yang berserikat dikenai zakat, sebagaimana pada harta yang dimiliki oleh satu orang. Konteks perkataan Ahmad, bahwa petugas pemungut zakat mengambil zakat dari harta mana saja (dari harta serikat itu –yang dimiliki dua orang-) yang ia kehendaki, baik tindakan itu diperlukan demikian (misalnya karena zakat yang diwajibkan itu tidak mungkin diambil dari kedua harta itu, atau karena zakat yang akan diambil itu memang hanya terdapat pada salah satunya, misalnya harta salah satunya sehat-sehat dan besar-besar, sedangkan harta mitranya kecil-kecil dan sakit, maka yang diwajibkan adalah yang sehat dan besar), maupun tidak diperlukan (misalnya karena zakat yang diwajibkan itu terdapat pada kedua harta itu).

Ahmad berkata, "Petugas pemungut zakat datang lalu menghitung ternak, lalu menetapkan zakatnya, bukan datang lalu bertanya, 'Apa zakat Anda?' Akan tetapi ia menetapkan zakat sesuai yang ia dapati."

Harta serikat (yang digabung) kadang memberi manfaat dan kadang mendatangkan mudharat.

Al Haitsam bin Kharijah berkata kepada Abu Abdillah, "Aku melihat seorang miskin yang memiliki dua ekor kambing pada sekumpulan kambing, lalu petugas zakat datang kemudian mengambil

salah satunya."

Yang menjadi patokan dalam hal ini adalah sabda Nabi SAW, *"Adapun yang terdiri dari dua mitra (yakni harta gabungan atau serikat), maka masing-masing memperhitungkan dan menanggung dengan sama (sesuai harta yang dimilikinya)."* dan sabda beliau, *"Tidak boleh menggabungkan (yang tadinya) terpisah dan tidak boleh memisahkan (yang tadinya) tergabung karena takut zakat."* Maksudnya yaitu dua takut: takutnya pemilik harta dari bertambahnya zakat, dan takutnya si pemungut zakat dari kurangnya zakat.

Jadi, para pemilik harta tidak boleh menggabungkan harta mereka yang tadinya terpisah, yang tadinya masing-masing berkewajiban mengeluarkan seekor kambing, dengan maksud agar kewajibannya itu berkurang, dan tidak boleh pula memisahkan yang tadinya tergabung untuk memperbanyak zakat, dan tidak boleh juga menggabungkannya bila tadinya terpisah agar terkena zakat.

Harta yang tergabung menjadi seperti harta satu orang dalam hal kewajiban zakat, maka demikian pula dalam mengelurkan zakat. Jika si petugas zakat mengambil zakat dari harta salah satunya, maka orang yang kambingnya diambil oleh si petugas itu meminta kepada mitranya untuk membayar nilai tanggungannya pada zakat tersebut.

Jika salah satunya memiliki sepertiga harta dan yang lain dua pertiga, lalu zakat itu diambil dari kambing orang yang memiliki porsi sepertiga, maka ia meminta kepada si pemilik porsi dua pertiga agar membayarkan (kepadanya) nilai dua pertiga dari kambing yang diambil oleh petugas zakat.

Jika petugas itu mengambil dari kambing orang yang memiliki porsi dua pertiga, maka ia meminta kepada mitranya agar menanggung senilai sepertiga dari nilai kambing yang diambil oleh petugas itu. Ucapan yang diterima adalah ucapan orang yang diminta untuk membayar disertai sumpahnya bila keduanya berselisih dan tidak ada bukti, karena ia dianggap berutang. Jadi, ucapan yang diterima adalah ucapannya, sebagaimana perampas bila berselisih (dengan yang dirampasnya) mengenai nilai harta yang dirampas setelah terjadinya kerusakan pada harta tersebut.

Pasal: Jika petugas zakat mengambil lebih dari yang diwajibkan tanpa penakwilan, —misalnya ia mengambil dua ekor

kambing padahal yang diwajibkan hanya seekor kambing, atau mengambil *jadza'ah* (unta betina berumur empat tahun dan memasuki tahun kelima) padahal semestinya *haqaah* (unta betina berumur tiga tahun dan memasuki tahun keempat)— maka orang yang diambil zakatnya itu tidak boleh meminta kepada mitranya kecuali sesuai dengan kadar yang sesungguhnya (bukan kadar riil yang diambil oleh si petugas itu).

Jika berdasarkan penakwilan yang tepat, misalnya ia mengambil yang sehat dari kawanan yang sakit, atau yang besar dari kawanan yang kecil, maka boleh meminta berdasarkan riilnya. Dikarenakan ini merupakan ijtihadnya imam, dan bila ijtihadnya dilaksanakan oleh si petugas, maka harus dipenuhi, sehingga statusnya menjadi kadar yang diwajibkan. Begitu pula bila si petugas mengambil nilainya, maka yang membayar nilai itu meminta kepada mitranya sesuai dengan kadar milik mitranya, karena ini merupakan penakwilan.

Pasal: Jika seseorang memiliki empat puluh ekor kambing pada bulan Muharram, empat puluh ekor lagi pada bulan Shafar [pada bulan ini menjadi delapan puluh ekor] dan empat puluh ekor lagi pada bulan Rabi' (Rabi'ul Awwal) [pada bulan ini menjadi seratus dua puluh ekor], maka ia berkewajiban mengeluarkan seekor kambing ketika telah genap putaran *haul*-nya (yakni Muharram berikutnya). Adapun bila sampai pada bulan kedua (yakni Shafar berikutnya), maka ada dua pendapat:

Pertama, tidak ada lagi zakatnya, karena semuanya adalah satu kepemilikan, sehingga kewajibannya tidak lebih dari seekor kambing, sebagaimana bila jumlahnya tetap pada semua putaran *haul*-nya.

Kedua, ada lagi zakatnya, karena yang pertama (yakni empat puluh ekor pertama) telah disendirikan dengan zakat tersendiri (karena telah mencapai nishab), maka diwajibkan pula zakat pada yang kedua, yaitu setengah nilai kambing, karena yang kedua (yang empat puluh ekor kedua) ini tergabung dengan empat puluh ekor pertama semenjak dimilikinya.

Jika telah sampai pada bulan ketiga (yakni Rabi' berikutnya), maka ada dua pendapat: *Pertama*, tidak ada lagi zakat padanya. *Kedua*, ada lagi zakatnya, yaitu sepertiga nilai kambing, karena ia

memilikinya tergabung dengan delapan puluh ekor yang sebelumnya.

Abu Al Khaththab menyebutkan pendapat ketiga, yaitu bahwa pada empat puluh ekor kedua diwajibkan zakat seekor kambing (bukan setengah nilainya), dan pada empat puluh ekor ketiga juga diwajibkan zakat seekor kambing (bukan sepertiganya), karena jumlah itu adalah jumlah nishab sempurna yang wajib dizakati tersendiri sehingga wajib dizakati masing-masing seekor kambing sebagaimana bila terpisah.

Namun pendapat ini lemah, karena bila pemilik empat puluh ekor kedua dan ketiga adalah dua orang lainnya, berarti mereka memilikinya secara gabungan (serikat), dan tidak ada kewajiban padanya selain zakat serikat, apalagi bila pemiliknya adalah pemilik yang empat puluh ekor pertama. Jika ia menggabungkan sebagian hartanya kepada hartanya yang lain, maka itu lebih berpadu daripada penggabungan mitra kepada mitra lainnya.

Jika pada bulan kedua ia memiliki jumlah yang merubah kewajiban yang harus dikeluarkan, misalnya: ia memiliki lagi seratus ekor kambing (pada bulan kedua, sehingga jumlahnya menjadi seratus empat puluh), maka setelah tercapai *haul*-nya (pada bulan kedua berikutnya) ia berkewajiban mengeluarkan kambing kedua, demikian pendapat pertama, dan demikian menurut pendapat ketiga. Dikarenakan kami menetapkan kepemilikannya yang mewajibkan zakat itu seperti kepemilikan sekaligus, maka seolah-olah ia memiliki dua ratus empat puluh ekor sehingga ia berkewajiban mengeluarkan tiga ekor kambing, yaitu setiap putaran *haul* hartanya adalah seekor kambing.

Adapun menurut pendapat kedua, pada bulan kedua diwajibkan padanya kewajiban senilai kedua hartanya (yakni harta bulan pertama yang ditambah harta bulan kedua), yaitu seekor kambing plus 3/7 nilai kambing, karena bila ia memiliki kedua harta itu sekaligus maka ia berkewajiban mengeluarkan dua ekor kambing, yang porsi seratus ekor (yakni yang dimiliki pada bulan kedua) adalah 5/7-nya, yaitu kewajibannya seekor kambing plus 3/7 nilai kambing. Pada bulan ketiga (berikutnya) seekor kambing plus ¼ nilai kambing.

Bila ia memilikinya sekaligus, yaitu dua ratus puluh ekor, maka ia berkewajiban mengeluarkan tiga ekor kambing. Porsi ketiga darinya adalah ¼ plus 1/6, yaitu seekor kambing plus seperempat

nilainya. Jika pemilik ketiga harta ini tiga orang yang berbeda, yang pemilik kedua menggabungkan harta gembalaannya kepada pemilik pertama, kemudian pemilik ketiga digabungkan dengan kambing mereka, maka kewajiban orang kedua dan ketiga seperti kewajiban pemilik menurut pendapat kedua, tidak ada yang lain.

Pasal: Jika memiliki dua puluh ekor unta pada bulan Muharram dan memiliki lagi lima ekor unta pada bulan Shafar, maka ketika sampai putaran *haul*-nya ia berkewajiban mengeluarkan empat ekor kambing, dan ketika sampai putaran *haul* yang lima ekor ia berkewajiban mengeluarkan senilai seperlima *bintu makhadh* (unta betina yang telah berumur satu tahun dan memasuki tahun kedua). Demikian menurut teori pendapat pertama dan kedua. Adapun menurut teori pendapat ketiga, ia berkewajiban mengeluarkan seekor kambing[35] (untuk yang lima ekor unta keduanya itu).

Jika pada bulan Muharram ia memiliki dua puluh lima ekor unta dan pada bulan Shafar memiliki lagi lima ekor unta, maka menurut teori pendapat pertama, ketika sampai putaran *haul*-nya ia berkewajiban mengeluarkan seekor *bintu makhadh*, sedangkan untuk yang lima ekor lainnya tidak terkena kewajiban apa-apa (menurut teori pendapat pertama). Adapun menurut teori pendapat kedua, ia berkewajiban (pada lima ekor lainnya) seperenam *bintu makhadh*. Sedangkan menurut teori pendapat ketiga ia berkewajiban seekor kambing.

Jika selain pada bulan Rabi' (Rabi'ul Awwal) jumlahnya enam[36] ekor (unta), maka menurut teori pendapat pertama, untuk untanya yang pertama (yakni yang dua puluh lima ekor pertama) ia berkewajiban mengeluarkan seekor *bintu makhadh*, sedangkan yang lima ekor kedua tidak berkewajiban apa-apa sehingga tercapainya *haul* yang enam ekor ketiga, yaitu ¼ *bintu makhadh* plus ½ dari 1/9-nya (yakni ¼ + 1/18-nya).

Sedangkan menurut teori pendapat kedua, pada lima ekor kedua ia berkewajiban 1/6 *bintu makhadh* bila telah tercapai *haul*-nya, dan untuk enam ekor ketiga ia berkewajiban 1/6 *bintu labun* (unta betina yang telah berumur dua tahun dan memasuki tahun ketiga)

---

[35] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: سدسًا شاة.
[36] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: ستًا.

ketika tercapai *haul*-nya.

Adapun menurut teori pendapat ketiga, untuk yang lima ekor kedua itu ia berkewajiban seekor kambing pada saat tercapai *haul*-nya, dan untuk enam ekor ketiga ia berkewajiban seekor kambing pada saat tercapai *haul*-nya.

Pasal: Jika ternak gembalaan seseorang berada di beberapa lokasi yang jaraknya tidak sampai membolehkan untuk mengqashar shalat, atau berkelompok-kelompok, maka masing-masing digabungkan, dan zakatnya seperti zakat serikat. Mengenai hal ini tidak ada perbedaan pendapat sejauh yang kami ketahui. Jika jarak antara lokasi-lokasi tersebut membolehkan untuk mengqashar shalat, maka ada dua riwayat dari Ahmad:

Pertama, setiap kelompok harta itu mempunyai hukum tersendiri sesuai dengan kondisinya.

Jika mencapai nishab maka diwajibkan zakat, dan bila mencapai nishab maka tidak wajib zakat. Harta itu tidak digabungkan dengan harta yang berada di lokasi lainnya. Demikian yang ia tetapkan.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Aku mengetahui pendapat ini selain dari Ahmad. Ia berdalih dengan konteks sabda Nabi SAW, '*Tidak boleh menggabungkan yang (tadinya) terpisah dan tidak boleh memisahkan (yang tadinya) tergabung karena menghindari zakat.*" Sedangkan ini tadinya terpisah sehingga tidak boleh digabungkan.

Lagipula, karena penggabungan dua harta milik dua orang berdampak menjadi seperti satu harta, sehingga pemisahan satu harta milik satu orang juga berdampak menjadi seperti dua harta.

Kedua, ia berkata tentang seseorang yang memiliki seratus ekor kambing yang berada di beberapa lokasi terpisah, bahwa petugas zakat tidak memungut apa-apa dari harta itu, karena tidak boleh menggabungkan yang terpisah. Sementara si pemilik, bila ia telah menghitung dan mengetahui zakatnya, maka ia mengeluarkannya sendiri dan menyerahkannya kepada orang-orang fakir. Pendapat ini diriwayatkan juga dari Al Maimuni dan Hanbal.

Ini menunjukkan bahwa zakatnya itu tetap diwajibkan walaupun lokasinya berbeda-beda, hanya saja petugas zakat tidak boleh memungutnya bila tidak mencapai nishab lengkap pada satu

kumpulan ternak dan tidak mengetahui hakikat yang sebenarnya pada ternak tersebut. Adapun pemiliknya, yang mengetahui miliknya telah mencapai nishab maka ia menunaikan zakatnya. Demikian pendapat yang dipilih oleh Abu Al Khaththab, dan ini juga merupakan pendapat para ahli pikir.

Malik berkata, "Yang terbaik yang pernah aku dengar tentang orang yang memiliki kambing yang terletak di beberapa tempat penggembalaan di lokas-lolasi yang terpisah adalah, dikumpulkan oleh pemiliknya lalu ia mengeluarkan zakatnya." Inilah pendapat yang shahih *insya Allah*, berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Pada setiap empat puluh ekor (kambing) zakatnya seekor kambing*." Juga karena ternak-ternak itu adalah satu kepemilikan sehingga seperti halnya berada di tempat-tempat dekat atau yang tidak digembalakan.

Adapun pendapat Ahmad pada riwayat pertama diartikan bahwa petugas zakat tidak memungutnya, sedangkan pemiliknya mengeluarkan sendiri. Dengan begitu, si pemilik mengeluarkan zakatnya di salah satu tempat yang dianggap membutuhkan.

414. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika mereka menggabungkan pada selain ini, maka diambil zakat dari masing-masing mereka berdasarkan milik masing-masing bila jumlahnya mewajibkan zakat."

Artinya, jika mereka menggabungkan harta selain pada ternak yang digembalakan, seperti emas, perak, barang dagangan, hasil tanaman, dan buah-buahan, maka penggabungan itu tidak berpengaruh apa-apa. Hukum mereka tetap hukum kepemilikan sendiri-sendiri (bukan hukum kepemilikan serikat). Ini merupakan pendapat mayoritas ahli ilmu.

Ada riwayat lain dari Ahmad: Perserikatan aset selain ternak yang digembalakan juga berpengaruh (yakni berkonsekuensi pada ketentuan zakatnya). Jika jumlah yang mereka gabungkan itu mencapai nishab maka diwajibkan zakat atas mereka. Ini juga merupakan pendapat Ishak dan Auza'i mengenai biji-bijian dan buah-buahan, selain sependapat dengan pendapat pertama (pada barang lainnya).

Abu Abdillah Al Auza'i berkata (tentang tanaman bila mereka berserikat lalu menghasilkan lima wasaq), "Ada zakatnya." Ia

mengqiyaskannya pada ternak kambing. Namun perkataan Al Auza'i ini tidak sejalan dengan kami, karena perserikatan pengelolaan yang dianggap (berkenaan dengan kewajiban zakat) hanya ada pada ternak, karena pada selainnya tidak terjadi pembauran.

Al Qadhi mengeluarkan pandangan lain, yaitu bahwa hal tersebut berpengaruh (terhadap ketentuan zakat), karena beban biayanya berkurang bila penyemai, pengelola, ladang, serta pengairannya sama. Demikian juga barang dagangan dan toko, sama saja jika gudang, timbangan, dan petugas yang mendagangkannya sama, sehingga sama dengan ternak. Pendapat Asy-Syafi'i juga seperti yang kami kemukakan dari madzhab kami.

Yang benar, perserikatan itu tidak berpengaruh (pada ketentuan zakat) selain pada ternak, berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Dua serikat adalah dua yang bergabung pada telaga (tempat minum), penggembala, dan pejantan.*"[37] Ini menunjukkan bahwa yang terdapat hal-hal tersebut, tidaklah berpengaruh. Juga berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Tidak boleh menggabungkan yang (tadinya) terpisah dan tidak boleh memisahkan (yang tadinya) tergabung karena takut zakat.*" Hal ini berlaku pada ternak.

Zakat bisa berkurang atau bertambah dengan penggabungan, sementara harta lainnya yang wajib dizakati akan bertambah kewajiban zakatnya setelah mencapai nishab sesuai dengan jumlahnya, sehingga tidak ada pengaruhnya bila digabungkan. Sementara penggabungan pada ternak bisa bermanfaat atau mudharat.

Jika penggabungan ini dianggap pada selain ternak, maka akan melahirkan mudharat kepada si pemilik harta, sehingga tidak boleh dianggap. Setelah jelas begitu, bila ada beberapa orang memiliki suatu wakaf atau kebun secara bersama-sama, yang pada kebun itu ada buah-buahannya atau tanamannya, maka tidak ada zakat atas mereka kecuali yang miliknya mencapai nishab sempurna maka diwajibkan zakat atasnya.

Jika wakaf itu berupa ternak yang mencapai nishab, maka kemungkinan mereka dikenai zakat, karena mereka berserikat dalam kepemilikan nishab tersebut sehingga penggabungan itu berpengaruh, dan zakatnya dikeluarkan dari harta lainnya, karena wakaf itu tidak boleh dipindahkan kepemilikannya. Kemungkinan juga tidak

---

[37] Telah dikemukakan pada nomor 32.

diwajibkan zakat padanya karena kurangnya kepemilikan terhadapnya, karena kepemilikan sempurna merupakan salah satu syarat diwajibkannya zakat, dengan bukti tentang tidak wajibnya zakat pada harta mukatab (hambasahaya yang dimerdekakan oleh majikannya dengan cara mencicil kemerdekaan dirinya).

Pasal: Tidak ada kewajiban zakat ternak selain yang digembalakan. Demikian menurut mayoritas ahli ilmu.

Abu Hanifah berkata, "Kuda dikenai zakat bila berjenis jantan dan betina."

Jika hanya terdiri dari jenis jantan saja atau betina saja, maka ada dua riwayat. Zakatnya adalah satu dinar untuk setiap ekor, atau 1/40 (2,5%) nilainya. Hak memilih ini merupakan hak si pemilik, mana saja yang dikehendaki untuk dikeluarkan, boleh.

Hal ini berdasarkan riwayat Jabir, bahwa Nabi SAW bersabda, "*Pada kuda yang digembalakan, pada setiap kuda (zakatnya) satu dinar.*"[38]

Diriwayatkan dari Umar, bahwa ia memungut dari setiap kepala sepuluh, dari kuda sepuluh dan dari *burdzun*• lima. * Juga karena kuda adalah hewan yang dituntut untuk dikembangkan dengan cara digembalakan, sehingga sama seperti ternak lainnya.

Menurut kami: Nabi SAW bersabda,

لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي فَرَسِهِ وَغُلاَمِهِ صَدَقَةٌ

"*Tidak ada kewajiban zakat atas muslim pada kudanya dan hamba sahayanya.*"[39] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Dalam lafazh lainnya disebutkan, "*Tidak ada kewajiban zakat atas seseorang pada kudanya dan tidak pula pada hambasahayanya.*"[40]

Diriwayatkan dari Ali, bahwa Nabi SAW bersabda, "*Aku telah*

---

[38] Telah dikemukakan pada nomor 1.

• Kuda Turki, yaitu yang lebih kecil dari kuda biasa tapi lebih besar dari keledai (*Mu'jam Lughah Al Fuqaha*).

* Telah dikemukakan pada masalah nomor 414.

[39] HR. Al Bukhari (3/ح 1463/*Fath*), Muslim (2/zakat/675/676/ح 8), Abu Daud (2/ح 1595) dengan lafazh: "*Tidak ada kewajiban atas seorang muslim pada budaknya dan tidak pula kudanya*", An-Nasa'i (5/ح 2466), Ibnu Majah (1/ح 1812), Malik di dalam *Al Muwahththa'* (1/277), Ahmad (2/242, 249, 254), dan Ad-Darimi (1/ح 1632).

[40] Lihat takhrij hadits yang lalu.

membebaskan atas kalian zakat kuda dan hambasahaya."[41] (HR. At-Tirmidzi). Inilah yang benar.

Abu Ubaid meriwayatkan di dalam *Al Gharib*: Dari Nabi SAW, beliau bersabda, "*Tidak ada kewajiban zakat pada jabahah (kuda), nakhkhah (hambasahaya), dan tidak pula kas'ah (keledai).*"[42]

Jabhah ditafsirkan kuda, *nakhkhah* ditafsirkan hambasahaya, dan *kas'ah* ditafsirkan keledai.

Al Kasa'i berkata, "*Nukhkhah*, dengan *dhammah* pada huruf *nuun* adalah sapi yang dipekerjakan."

Dikarenakan yang tidak ada zakatnya pada kelompok jantan saja dan pada kelompok betina saja, maka tidak ada pula zakat pada gabungannya, sebagaimana keledai. Juga karena ternak yang tidak dikeluarkan zakatnya dari jenisnya yang digembalakan, maka jenis itu tidak dikenai zakat sebagaimana jenis-jenis tunggangan.

Juga karena kuda termasuk binatang tunggangan, sehingga tidak diwajibkan zakat sebagaimana jenis tunggangan lainnya. Juga karena kuda tidak termasuk *an'am* (yaitu unta, sapi, biri-biri, dan kambing), sehingga tidak diwajibkan zakat, sebagaimana binatang liar. Adapun hadits mereka, itu diriwayatkan oleh Ghaurak, seorang perawi yang *dha'if*.

Adapun Umar, ia mengambil sesuatu dari mereka, itu karena mereka menyerahkannya dan memintanya agar menerimanya, lalu Umar mengganti mereka dengan memberi makan budak mereka.

Imam Ahmad[43] meriwayatkan dengan isnad dari Haritsah, "Penduduk Syam datang kepada Umar kemudian mereka berkata, 'Sesungguhnya kami telah mendapatkan harta, kuda, dan budak, maka kami ingin agar kami dikenai zakat dan penyucian dalam hal ini.' Umar menjawab, 'Kedua sahabatku sebelumku (Rasulullah SAW dan Abu Bakar RA) tidak melakukannya, maka bagaimana mungkin aku

---

[41] HR. Abu Daud (2/ح 1574), At-Tirmidzi (3/ح 620), Ibnu Majah (1/ح 1790), Ahmad (1/92, 113, 114), Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/118), dan Ad-Darimi (1/ح 1629). Al Albani berkata, "*Shahih*."

[42] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/118) dan ia berkata, "Sanad-sanad hadits ini *dha'if*." Al Haitsami menyebutkannya di dalam *Al Majma'* (3/69), dan ia berkata, "Diriwayatkan oleh Ath-Thabarani di dalam *Al Kabir*. Di dalam sanadnya terdapat Sulaiman bin Arqam, perawi yang *matruk* (riwayatnya ditinggalkan)."

[43] HR. Ahmad (1/14). Ahmad Syakir berkata, "Sanadnya *shahih*.", Ad-Daraquthni (2/126), dan Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/118, 119).

melakukanya'. Umar kemudian bermusyawarah dengan para sahabat Rasulullah SAW, dan di antara mereka terdapat Ali, lalu Ali berkata, 'Itu baik, jika itu bukan jizyah wajib yang akan diambil oleh orang-orang setelahmu'."

Ahmad berkata, "Umar lalu mengambil zakat dari mereka, tetapi Umar kemudian memberi makan budak-budak mereka."

Dengan begitu, hadits Umar menjadi hujjah atas mereka dari beberapa segi:

Pertama, ucapan Umar, "Kedua sahabatku tidak melakukannya," yakni Nabi SAW dan Abu Bakar RA. Seandainya itu wajib, tentu mereka berdua tidak akan meninggalkannya.

Kedua, Umar menolak menerimanya, padahal tidak boleh menolak yang wajib.

Ketiga, ucapan Ali, "Itu baik, jika itu bukan jizyah wajib yang akan diambil oleh orang-orang setelahmu." Ia menyebutnya jizyah (upeti) bila diambil dari mereka, dan disyaratkan agar itu tidak diambil dari mereka setelahnya. Ini menunjukkan bahwa mengambilnya tidak boleh.

Keempat, Umar bermusyawarah dengan para sahabat tentang penerimaan itu. Seandainya wajib, tentu tidak perlu bermusyawarah.

Kelima, tidak ada yang menyarankan untuk menerimanya selain Ali, yang disertai syarat tersebut. Seandainya wajib, tentu para sahabat mengisyaratkan untuk menerimanya.

Keenam, Umar memberi ganti kepada mereka dengan memberi makan budak-budak mereka, padahal zakat diambil tanpa memberikan ganti. Pengqiyasan ini kepada binatang ternak tidaklah tepat, karena ternak bisa berkembang dan bisa dimanfaatkan susu serta dagingnya, serta bisa untuk berkurban, menjadi hadyu, dan fidyah pada larangan-larangan ihram. Selain itu, zakat ternak diwajibkan dengan sendirinya, yang baru diberlakukan bila telah mencapai nishabnya, tidak dengan nilainya, sedangkan kuda berbeda dengan itu.

415. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Zakat tidak diwajibkan kecuali atas kaum muslim yang merdeka."

Pada naskah lainnya dicantumkan dengan redaksi, "*Illa 'alaa al ahraar al muslimin.*" Artinya sama, yaitu zakat tidak diwajibkan kecuali atas orang-orang merdeka yang muslim dan kepemilikan

penuh. Ini merupakan pendapat mayoritas ahli ilmu, dan kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat mengenai hal ini kecuali Atha dan Abu Tsaur, mereka berkata, "Hambasahaya harus menzakati hartanya."

Menurut kami: hambasahaya tidak memiliki secara sempurna sehingga tidak diharuskan menzakati, sebagaimana halnya *mukatab* (hambasahaya yang dimerdekakan oleh majikannya dengan cara mencicil kemerdekaan dirinya). Adapun orang kafir, tidak ada perbedaan pendapat bahwa orang kafir tidak diwajibkan zakat. Jika di antara mereka ada yang menjadi ahli zakat (yakni yang berkewajiban zakat), yaitu memiliki nishab dan telah mencapai *haul*, maka saat itulah ada zakat.

Adapun orang merdeka yang muslim, dan ia memiliki nishab serta tidak mempunyai utang, maka ia wajib mengeluarkan zakat ketika telah mencapai putaran *haul*-nya, baik ia dewasa maupun anak kecil. baik ia berakal maupun gila.

416. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Anak gila dan orang gila, zakatnya dikeluarkan oleh walinya."

Penjelasan: Zakat diwajibkan juga atas harta anak kecil dan orang gila karena keberadaan ketiga syarat padanya. Ini diriwayatkan dari Umar, Ali, Ibnu Umar, Aisyah, Al Hasan bin Ali, dan Jabir RA. Demikian juga yang dikatakan oleh Jabir bin Zaid, Ibnu Sirin, Atha', Mujahid, Rabi'ah, Malik, Al Hasan bin Shalih, Ibnu Abi Laila, Asy-Syafi'i, Al Anbari, Ibnu Uyainah, Ishak, Abu Ubaid, dan Abu Tsaur.

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, Ats-Tsauri, dan Al Auza'i, bahwa mereka berkata, "Diwajibkan zakat namun tidak dikeluarkan hingga anak kecil itu baligh dan hingga yang hilang akal itu berakal."

Ibnu Mas'ud berkata, "Kewajiban zakat pada harta anak yatim ditangguhkan. Jika anak itu telah baligh maka diberitahu, dan bila mau ia boleh menzakati, sedangkan bila tidak mau maka ia boleh tidak menzakati."[44]

Diriwayatkan juga seperti itu dari Ibrahim. Sementara itu Al Hasan, Sa'id bin Al Musayyab, Sa'id bin Jubair, Abu Wail, An-Nakha'i, dan Abu Hanifah berkata, "Tidak diwajibkan zakat pada

---

[44] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (1/108), dan ia berkata, "Diriwayatkan oleh Ibnu Aliyyah dan yang lain dari Al-Laits."

harta mereka (yakni anak kecil dan orang gila)."

Abu Hanifah juga berkata, "Diwajibkan sepersepuluh pada pertanian dan buah-buahan mereka, dan diwajibkan zakat fitrah atas mereka."

Pada penafian zakat ia berdalih dengan sabda Nabi SAW, "Pena (pencatat amal) diangkat dari tiga orang (yakni dimaafkan): dari anak kecil hingga ia baligh, dari orang gila hingga ia sadar ...."[45] Juga karena zakat adalah *ibadah mahdhah*•, maka tidak diwajibkan atas mereka berdua sebagaimana halnya shalat dan haji.

Menurut kami: dalilnya adalah sabda Nabi:

مَنْ وَلِيَ يَتِيمًا لَهُ مَالٌ فَلْيَتَّجِرْ فِيهِ وَلاَ يَتْرُكْهُ حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ

"*Barangsiapa mengurusi anak yatim yang memiliki harta, maka hendaklah ia mengembangkannya dan tidak membiarkannya agar tidak habis dimakan zakat.*"[46] (HR. Ad-Daraquthni)

Disebutkan juga dalam riwayat Al Mutsanna bin Ash-Shabah, namun ada catatan padanya.

Diriwayatkan secara mauquf pada Umar, "*Sesungguhnya (hartanya) itu dimakan zakat dengan dikeluarkannya.*"[47]

Adapun bolehnya mengeluarkan zakat adalah bila itu wajib, karena ia tidak boleh bersedekah dengan harta anak yatim. Juga karena orang yang berkewajiban mengeluarkan sepersepuluh pada tanamannya, diwajibkan pula mengeluarkan zakat pada peraknya sebesar 2,5%, sebagaimana orang baligh yang berakal. Hal ini berbeda

---

[45] Disebutkan oleh Al Bukhari secara mu'allaq pada bab (9/300) dan bab (11), Abu Daud (4/ح 4398, 4400), At-Tirmidzi (4/ح 1423) dengan lafazh, "*Anak kecil hingga dewasa, dan dari yang gila hingga berakal.*" Ibnu Majah (1/ح 2041), An-Nasa'i (6/ح 3432), Al Hakim (1/258), dan ia berkata, "*Shahih* menurut syarat Asy-Syaikhani [Al Bukhari dan Muslim]," dan disepakati oleh Adz-Dzahabi, dan Ahmad (6/100, 101, 144). Disebutkan oleh Al Albani di dalam *Al Irwa'* (297) dan ia berkata, "*Shahih.*"

• Yaitu yang maknanya tidak dapat dijangkau oleh akal. Ibadah ini dilaksanakan untuk mendekatkan diri kepada Allah (*Al Qamus Al Fiqhi*).

[46] HR. At-Tirmidzi (3/ح 641), Ad-Daraquthni (2/109, 110), dan Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/107), Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

[47] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/107), dan ia berkata, "Sanad ini *shahih*. Ada syahid-syahid dari Umar RA dengan lafazh, '*Peliharalah harta-harta anak yatim agar tidak (habis) dimakan zakat*'." Diriwayatkan pula oleh Ad-Daraquthni (1/110).

dengan shalat dan puasa, karena keduanya khusus berkaitan dengan fisik.

Adapun niat anak kecil, pendapat ini lemah, dan orang gila tidak ada niatnya, sementara zakat adalah hak yang berkaitan dengan harta, sehingga menyerupai nafkah untuk kerabat, istri, dan tanggungan tindak kejahatan serta pengganti kerusakan.

Adapun redaksi hadits tadi (*diangkatnya pena*), maksudnya adalah dimaafkannya dosa. Itu berkaitan dengan ibadah-ibadah fisik, dengan bukti, tetap diwajibkannya sepersepuluh (pada tanaman, anak kecil, dan orang gila), zakat fitrah, dan hak-hak harta lainnya. Kemudian, itu juga dikhususkan untuk hal-hal yang telah kami sebutkan tadi, sementara zakat harta termasuk dalam cakupan maknanya, maka kami mengqiyaskan padanya.

Setelah jelas demikian, maka wali mengeluarkan zakat harta mereka (anak kecil dan orang gila) dari harta mereka, karena itu adalah zakat wajib, sehingga wajib dikeluarkan sebagaimana zakat orang baligh yang berakal. Wali berperan sebagai wakil dalam menunaikan kewajiban ini. Selain itu, ini adalah hak yang wajib dipenuhi olehnya terhadap anak kecil dan orang gila, maka wali harus menunaikannya sebagaimana pemberian nafkah bagi kerabatnya. Kemudian niatnya wali dalam mengeluarkan zakat dianggap sebagai niat dari pemilik harta.

417. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Majikan menzakati harta yang dimiliki oleh budaknya, karena ia pemiliknya."

Majikan adalah pemilik harta yang ada di tangan budaknya. Ada perbedaan riwayat dari Ahmad rahimahullah tentang zakat harta budak.

Diriwayatkan dari Ahmad, bahwa zakat budak menjadi kewajiban majikannya. Ini juga merupakan pendapat Sufyan, Ishak, dan ulama madzhab Hanafi.

Diriwayatkan juga dari Ahmad, bahwa tidak ada kewajiban zakat pada hartanya, tidak atas budak itu dan tidak juga atas majikannya.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Ini pendapat Ibnu Umar, Jabir, Az-Zuhri, Qatadah, Malik, dan Abu Ubaid, sementara Asy-Syafi'i

mempunyai dua pendapat yang menjadi dua madzhabnya."

Abu Bakar berkata, "Masalah ini bertopang pada dua riwayat tentang harta milik budak yang diberikan oleh majikannya."

Pertama, ia (budak tersebut) tidak memiliki. Selanjutnya Abu Bakar berkata, "Ini pendapat yang aku pilih." Ini juga merupakan konteks perkataan Al Kharqi mengenai hal ini, karena ia memandang bahwa majikan adalah pemilik harta budaknya.

Seandainya itu milik budaknya, maka bukan milik majikannya, karena tidak mungkin ada dua kepemilikan sempurna pada harta yang sama. Alasannya, budak adalah harta, sehingga tidak memiliki harta sebagaimana ternak. Oleh karena itu, zakatnya menjadi tanggungan majikannya, karena ia yang memberikan ke tangan budaknya. Jadi, menzakatinya adalah seperti menzakati harta yang ada di tangan mitra pengelola atau wakil.

Kedua, ia (budak tersebut) memiliki, karena ia juga manusia dan boleh menikah, sehingga ia bisa memiliki harta sebagaimana orang merdeka.

Demikian ini, karena dengan status kemanusiaannya ia berpotensi memiliki, karena Allah *Ta'ala* telah menciptakan harta bagi manusia untuk menopang pelaksanaan kewajiban-kewajiban ibadah dan berbagai tuntutan hidup.

Allah *Ta'ala* befirman,

ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا

"*Yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 29)

Jadi, sebagai manusia, budak juga berhak memiliki dan layak memiliki, sebagaimana ia berhak mendapat tugas dan ibadah. Oleh karena itu, majikan tidak menanggung zakat harta budaknya karena ia bukan pemiliknya, namun budak juga tidak menzakati hartanya karena kepemilikannya kurang (tidak sempurna), sebab zakat diwajibkan bila kepemilikannya sempurna.

Pasal: Bagi yang sebagian dirinya merdeka maka ia harus mengeluarkan zakat hartanya.

Itu karena ia memilikinya[48] dengan sebagian dirinya yang merdeka serta dapat diwarisi, dan kepemilikannya itu sempurna, maka zakatnya menjadi tanggungannya sebagaimana orang yang merdeka secara sempurna. Adapun *mudabbar* dan *ummul walad*[•], sama seperti barang, karena tidak ada kemerdekaan padanya.

418. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak ada kewajiban zakat atas budak *mukatab*[••]."

Jika ia tidak mampu maka majikannya mengambil alih, sementara harta yang ada di tangannya selama satu masa putaran *haul* beserta zakatnya, bila harta itu mencapai nishab, dan bila telah ditunaikan serta masih tersisa di tangannya yang mencapai nishab zakat, maka ditunaikan untuk satu masa putaran *haul*.

Saya tidak mengetahui ada perbedaan pendapat di kalangan ahli ilmu bahwa tidak ada kewajiban zakat atas budak *mukatab*, dan tidak pula atas majikannya, kecuali Abu Tsaur. Ibnu Mundzir menyebutkan seperti itu. Abu Tsaur berdalih bahwa *hajr*[•••] dari majikan tidak menghalangi kewajiban zakat, sebagaimana *hajr* terhadap anak kecil, orang gila, dan orang yang mempunyai tanggungan gadaian.

Diceritakan dari Abu Hanifah, bahwa ia mewajibkan sepersepuluh dari yang dihasilkan tanahnya. Hal ini berdasarkan ketentuan asalnya, bahwa sepersepuluh merupakan biaya lahan dan bukan zakat."

Menurut kami: dalilnya adalah sabda Nabi, "*Tidak ada*

---

[48] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: يملكه.

[•] *Mudabbar* adalah budak yang kemerdekaannya dikaitkan dengan kematian majikannya (pemiliknya). *Ummul walad* adalah budak wanita yang digauli pemiliknya dan melahirkan anak darinya, baik laki-laki ataupun perempuan.

[••] *Mukatab* adalah budak yang dimerdekakan oleh pemiliknya karena ia memberikan sejumlah uang kepada pemiliknya dengan cara mencicilnya dalam jumlah tertentu. Pemiliknya membuat catatan pembayarannya dan jika budak tersebut telah melunasi cicilan kemerdekaan dirinya pada waktunya, ia menjadi orang yang merdeka.

[•••] *Hajr* ialah larangan bagi seseorang untuk mengelola hartanya sendiri lantaran masih kecil, atau gila, atau akalnya kurang sempurna, dan boros atau bangkrut.

kewajiban zakat pada harta budak mukatab (yang ingin membebaskan diri dengan pembayaran secara mencicil kepada majikannya)."[49] Diriwayatkan oleh para ahli fikih dalam kitab-kitab mereka. Juga karena zakat diwajibkan atas dasar pengembangan, maka tidak diwajibkan pada harta budak *mukatab* sebagaimana nafkah untuk kerabat.

Berbeda dengan yang *mahjur* (yang dicekal mengelola hartanya sendiri), karena ia dilarang menggunakan hartanya lantaran ketidakmampuannya dalam menggunakannya, bukan karena kurang sempurnanya kepemilikan hartanya. Sementara orang yang mempunyai tanggungan gadaian dilarang menggunakan hartanya karena terkait dengan akadnya itu, sehingga tidak menggugurkan hak Allah *Ta'ala*. Sebab, larangan menggunakan harta dikarenakan oleh utang yang tidak mungkin ditunaikan oleh selainnya, maka tidak ada zakat padanya.

Dengan demikian, bila budak *mukatab* tidak mampu menunaikan zakatnya, maka harta yang ada di tangannya menjadi milik tuannya bila mencapai nishab atau bila harta yang ada ditangannya digabungkan akan mencapai nishab, sehingga harta itu diambil alih selama satu putaran *haul* semenjak kepemilikannya, lalu dizakati, sebagaimana harta yang diputar. Mengenai hal ini saya tidak mengetahui ada perbedaan pendapat.

Jika budak *mukatab* telah menunaikan kewajiban-kewajiban perjanjiannya (yaitu untuk mencicil pembayaran kebebasan dirinya) dan di tangannya masih tersisa harta yang mencapai nishab, maka ia telah menjadi orang merdeka, sehingga ia telah memiliki hartanya secara penuh, dan putaran *haul*-nya dimulai semenjak kemerdekaannya, lalu ia menzakatinya ketika telah sampai *haul*-nya. *Wallahu a'lam.*

419. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak ada kewajiban zakat atas suatu harta kecuali setelah berputar satu tahun (*haul*) padanya."

Abu Abdillah Ibnu Majah meriwayatkan di dalam kitab *Sunan*-nya dengan isnad, dari Umar, dari Aisyah, ia berkata, "Aku

---

[49] Telah dikemukakan pada kitab zakat (nomor 6).

mendengar Rasulullah SAW bersabda,

لاَ زَكَاةَ فِي مَالٍ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ.

'Tidak ada kewajiban zakat atas suatu harta kecuali setelah berputar satu tahun (haul) padanya'."[50]

Lafazh ini tidak diartikan secara umum, karena harta yang harus dizakati hanya ada lima, yaitu: binatang ternak (unta, sapi, biri-biri, dan domba) yang digembalakan, logam mulia (emas dan perak), dan harta yang direncanakan untuk perdagangan.

Ketiga jenis harta tersebut disyaratkan berputarnya *haul* (satu putaran tahun) dalam mewajibkan zakat padanya. Mengenai hal ini kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat selain yang akan kami kemukakan pada pembahasan tentang pendapatan. Kemudian jenis keempat adalah setiap harta yang ditakar dan dapat disimpan lama, yaitu yang berupa hasil pertanian dan buah-buahan.

Kemudian jenis kelima adalah barang tambang. Kedua jenis terakhir ini (jenis keempat dan kelima) tidak diharuskan *haul* (berputar satu tahun). Perbedaan barang zakat yang harus berputar satu *haul* dan yang tidak adalah, yang harus berputar *haul*-nya adalah yang berpotensi untuk berkembang. Binatang ternak misalnya, berpotensi untuk berkembang biak. Barang dagangan, berpotensi untuk memperoleh keuntungan. Demikian juga logam mulia (emas dan perak), sehingga berlaku ketentuan berputarnya *haul*, karena diprediksikan bisa berkembang, sehingga zakatnya itu dari keuntungannya, sebab ini akan lebih mudah dan terasa ringan.

Lagipula, zakat diwajibkan berdasarkan teori perkembangan, tapi bukan hakikat perkembangan itu sendiri karena terlalu banyak perbedaan dan ketidaktepatan, sebab hal-hal yang diprediksikan menjadi tidak berlaku bila ada hakikatnya (yakni ada yang riil), sebagaimana hukum yang berkaitan dengan sebab. Juga karena zakat berulang pada harta-harta tersebut, maka harus diberlakukan secara tepat (bukan berdasarkan prediksi) agar tidak menyebabkan terjadinya satu kewajiban beberapa kali pada satu waktu sehingga mengakibatkan habisnya harta si pemilik.

Adapun tanaman dan buah-buahan, adalah harta yang tumbuh

---

[50] Telah dikemukakan pada nomor 18 (masalah nomor 409).

pada dirinya sendiri hingga batas tertentu (setelah itu tidak lagi berkembang), maka saat itulah diambil zakatnya, kemudian setelah itu yang terjadi adalah berkurang, bukannya berkembang. Oleh karena itu, tidak diwajibkan zakat dua kali (atau lebih padanya), karena setelah itu ia tidak lagi berpotensi untuk berkembang.

Sedangkan barang tambang yang dikeluarkan, adalah barang pendapatan yang dikeluarkan dari dalam tanah, yang statusnya seperti tanaman dan buah-buahan. Hanya saja, bila barang tambang termasuk jenis logam mulia (emas dan perak), maka dikenai zakat setiap tahun, karena diprediksi bisa berkembang dari segi nilainya dan bisa menjadi modal harta perdagangan. Dengan itu juga bisa dilaksanakan kerja sama usaha dengan bagi hasil dan perserikatan, karena memang diciptakan untuk itu, sehingga harta itu sama halnya dengan harta yang direncanakan untuk perdagangan.

Pasal: Jika seseorang memperoleh pendapatan yang berlaku ketentuan *haul* padanya, namun tidak memiliki harta selain itu, sementara harta itu telah mencapai nishab, atau mempunyai harta lain yang sejenis yang tidak mencapai nishab, lalu dengan pendapatan itu menjadi mencapai nishab, maka *haul* zakatnya berlaku sejak saat tercapainya nishab, dan bila telah tercapai *haul* maka wajib dizakati.

Jika ia mencapai nishab, maka pendapatan itu telah lepas dari tiga kemungkinan:

Pertama, pendapatan itu merupakan perkembangan darinya sendiri, seperti keuntungan harta perdagangan dan keuntungan hewan ternak yang digembalakan. Jadi, yang seperti ini harus digabungkan dengan asalnya yang ada padanya, lalu penghitungan *haul*-nya berdasarkan *haul* asalnya itu. Sejauh yang kami ketahui, tidak ada perbedaan pendapat mengenai hal ini, karena jenis harta keuntungan itu mengikuti asalnya, sehingga seperti perkembangan yang bersambung, yaitu pertambahan nilai barang perdagangan, dan itu mencakup[51] budak (laki-laki dan perempuan).

Kedua, pendapatan berupa selain jenis yang ada padanya. Yang seperti ini hukumnya tersendiri, sehingga tidak digabungkan dengan yang ada padanya (yakni asalnya), baik hitungan *haul* maupun

---

[51] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: ويثمن.

nishabnya. Akan tetapi nishab tersendiri dan *haul* tersendiri, kemudian zakatnya juga tersendiri. Jika tidak mencapai (*haul* atau nishab) maka tidak ada zakatnya. Demikian pendapat mayoritas ulama.

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, dan Muawiyah, bahwa zakatnya diwajibkan ketika mendapatkannya.

Ahmad berkata lebih dari sekali, "Dizakati ketika mendapatkannya."

Diriwayatkan juga dengan isnad dari Ibnu Mas'ud, ia berkata, "Abdullah memberikan kami dan menzakatinya."

Diriwayatkan dari Al Auza'i (tentang orang yang menjual budaknya atau rumahnya), ia berkata, "Ia menzakati nilainya ketika sampai ke tangannya, kecuali ada satu bulan yang diketahui lalu ditangguhkan hingga dizakati bersama hartanya itu."

Namun jumhur ulama menyelisihi pendapat ini, diantaranya, Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali RA.

Ibnu Abdil Barr berkata, "Demikianlah pendapat jumhur. Namun perbedaan pendapat mengenai ini sangat kuat, tidak seorang ulama pun yang melebihi itu dan tidak seorang pun di antara para imam fatwa yang berkata demikian."

Diriwayatkan dari Ahmad tentang orang yang menjual rumahnya dengan harga sepuluh ribu dirham hingga satu tahun, bahwa bila telah menerima hartanya maka ia menzakatinya.

Kami memandang bahwa Ahmad berkata itu karena orang tersebut memiliki sejumlah dirham pada awal *haul*, dan ia mempunyai piutang (pembeli berutang kepadanya), maka bila ia telah menerimanya ia harus menzakatinya untuk tahun yang telah dilalui pada kepemilikannya, sebagaimana piutang-piutang lainnya. Makna ini telah dinyatakan dalam riwayat Bakar bin Muhammad dari ayahnya, ia berkata, "Jika ia menyewakan rumah atau tenaga budak selama setahun dengan nilai seribu, lalu menghasilkan sejumlah dirham dan menerimanya, maka ia menzakatinya bila telah berlalu *haul*-nya semenjak ia menerimanya. Jika uang sewaan itu masih di tangan si penyewa, maka kewajiban zakat itu semenjak diwajibkan zakat padanya dengan status seperti piutang, sehingga pemiliknya wajib menzakatinya pada saat diwajibkannya.

Ketiga, mendapatkan suatu harta dari jenis nishab yang ada padanya yang telah berlalu sebagian *haul*-nya karena sebab tertentu.

Misalnya, ia memiliki empat puluh ekor kambing yang telah berlalu sebagian *haul*-nya, lalu ia membeli atau mendapat hibah seratus ekor lagi, maka dalam kasus ini tidak diwajibkan zakat padanya (pada tambahannya itu) sehingga berlalu pula *haul*-nya.

Demikian yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i, sementara Abu Hanifah berkata, "Digabungkan *haul*-nya dengan yang ada padanya lalu dizakati semuanya ketika tercapainya *haul* harta yang pertama. Kecuali harta tambahan itu merupakan pengganti dari harta yang telah dizakati." Hal ini berarti menggabungkan nishab dengan barang sejenis, sehingga diharuskan pula menyamakan *haul*-nya sebagaimana halnya keuntungan. Juga, karena bila nishabnya digabungkan, yang penggabungan nishab merupakan sebab, maka lebih-lebih lagi penggabungan (penyamaan) *haul* yang *haul*-nya merupakan syarat.

Penjelasannya, misalnya ia mempunyai dua ratus dirham yang telah berlalu padanya setengah *haul*, lalu ia mendapat hibah sebanyak seratus dirham, maka zakatnya diwajibkan pula padanya (pada tambahan itu) bila telah tercapai nishabnya. Mengenai hal ini tidak ada perbedaan pendapat. Seandainya bukan karena yang dua ratus dirham itu (yakni dirham pertama), tentu tidak ada kewajiban apa-apa, karena yang seratus dirham itu ditambahkan kepada yang dua ratus dirham yang menjadi pokok terlahirnya kewajiban itu. Jadi, demikian juga waktunya (yakni waktu pengeluaran kewajiban mengikuti yang dua ratus dirham).

Penyendirian *haul*-nya akan berkonsekuensi pada pemisahan kewajiban pada ternak gembalaan dan pembedaan waktu-waktu pengeluaran kewajiban, perlunya memastikan ketepatan waktu-waktu kepemilikan, mengetahui kadar zakat yang wajib dikeluarkan pada setiap bagian yang dimilikinya, dan diwajibkannya kadar yang sedikit yang tidak mudah dikeluarkan. Hal ini akan terus terulang pada setiap waktu. Ini suatu kondisi yang menyulitkan, dan hal ini tertolak dengan firman Allah *Ta'ala*,

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

"*Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan.*" (Qs. Al Hajj [22]: 78).

Syariat telah menetapkan kewajiban dengan selain jenis barang yang dizakati, yaitu pada unta yang jumlahnya kurang dari dua puluh

lima ekor (yakni dari lima hingga di bawah dua puluh lima), dan menetapkan untuk jumlah antara dua batas nishab pada binatang ternak yang digembalakan, serta menggabungkan laba dan keuntungan kepada *haul* pokoknya. Hal ini untuk mencegah kesulitan tersebut.

Jadi, ini menunjukkan bahwa ketentuan itu adalah alasannya, sehingga harus menerapkan ketentuan ini pada bagian yang diperdebatkan itu. Malik berkata sebagaimana perkataannya tentang ternak yang digembalakan, yaitu memisahkan kewajiban, dan sebagaimana perkataan kami tentang logam mulia (uang), yaitu karena tidak adanya hal tersebut.

Menurut kami: dalilnya adalah hadits Aisyah dari Nabi SAW, "*Tidak ada kewajiban zakat pada suatu harta kecuali telah berputar haul padanya.*"[52] At-Tirmidzi meriwayatkan dari Ibnu Umar, ia berkata, "Barangsiapa mendapatkan suatu harta maka tidak ada zakat atasnya hingga telah berputar *haul* padanya."[53]

Diriwayatkan —secara *marfu'*— dari Nabi SAW, tapi At-Tirmidzi berkata, "Yang *mauquf* lebih *shahih*. Namun Abdurrahman bin Yazid bin Aslam me-*marfu'*-kannya. Ia seorang perawi yang *dha'if*." Telah diriwayatkan juga dari Abu Bakar Ash-Shiddiq, Ali, Ibnu Umar, Aisyah, Atha', Umar bin Abdul Aziz, Salim, dan An-Nakha'i, bahwa tidak ada kewajiban zakat pada pendapatan kecuali telah berlalu pada putaran *haul*.

Juga karena harta itu asalnya memang telah dimiliki, sehingga *haul* sebagai syarat, sebagaimana pendapatan yang bukan dari jenisnya. Hal ini tidak serupa dengan harta pertanian dan buah-buahan, karena buah-buahannya sempurna sekaligus, karena itulah zakatnya tidak berulang, sedangkan yang ini perkembangannya adalah dengan perpindahannya, sehingga memerlukan *haul*.

Adapun laba keuntungan, maka digabungkan dengan pokoknya, karena harta ini mengikutinya dan terlahir darinya, dan itu tidak ada pada masalah yang kita bahas ini. Jika kita anggap bahwa alasannya adalah penggabungannya, sebagaimana yang mereka katakan bahwa itu menyebabkan kesulitan, maka hal itu tidak ada

---

[52] Telah dikemukakan pada nomor 51.

[53] HR. At-Tirmidzi (2/ج 631, 632), Ad-Daraquthni (2/92), Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/103, 104), Al Baghawi di dalam *Syarh As-Sunnah* (3/ج 1570), dan Al Albani di dalam *Al Irwa'* (3/ج al. 254).

pada masalah ini. Laba bisa bertambah dan berulang setiap hari, bahkan setiap saat, maka sulit untuk memastikannya dengan tepat. Begitu pula keuntungan, kadang ada namun tidak disadari, sementara kesulitan (untuk memastikannya) sudah jelas karena banyaknya berulang, berbeda dengan sebab-sebab tadi yang memang tersendiri, karena pewarisan, penerimaan hibah, dan serupanya jarang terjadi dan tidak berulang-ulang, maka tidak ada kesulitan yang berarti, dan kalaupun ada, namun masih di bawah kesulitan pada (penghitungan) laba dan keuntungan, sehingga tidak dapat diqiyaskan padanya.

Sementara itu, yang kami sebutkan, kemudahannya lebih banyak, karena manusia diberi pilihan untuk menangguhkan atau mendahulukan. Adapun yang mereka sebutkan, telah ditetapkan untuk didahulukan, padahal memilih antara dua hal pasti lebih mudah daripada menetapkan salah satunya, sebab dengan adanya kesempatan memilih, maka akan memilih yang lebih mudah dan lebih disukai, namun jika telah ditetapkan maka akan menghilangkan hal seperti itu.

Adapun tentang menggabungkan nishab, ini karena nishab dianggap sebagai standar kaya, dan itu telah tercapai dengan nishab harta yang pertama. Haul juga berperan, yaitu untuk pengembangan harta sehingga bisa menunaikan zakat dari keuntungan, dan itu tidak dapat tercapai hanya dengan berlalunya *haul* pada pokok hartanya, sehingga harus berlalu pula pada keuntungan itu.

Pasal: Keberadaan nishab sepanjang masa *haul* tetap berperan (dalam mewajibkan zakat). Bila *haul*-nya kurang sedikit, maka Abu Bakar berkata, "Kurangnya *haul* sesaat atau dua saat dimaafkan." Konteks perkataan Al Qadhi adalah, kekurangan yang sedikit pada masa berjalannya *haul* tidak menghalangi kewajiban zakat, karena ia berpendapat tentang orang yang mempunyai empat puluh ekor kambing, lalu salah satunya mati dan lainnya lahir, bahwa bila kematian dan kelahiran waktunya sama maka tidak menggugurkan kewajiban zakat, karena nishabnya tidak berkurang. Begitu pula bila kelahirannya lebih dulu daripada kematian itu.

Tapi bila kematian itu lebih dulu daripada kelahiran tersebut, maka kewajiban zakatnya gugur, karena hukum *haul* (perhitungan *haul*) telah gugur dengan berkurangnya nishab. Kemungkinan juga maksud perkataan Abu Bakar itu kekurangan pada penghujung *haul*.

Kemungkinan juga Al Qadhi memaksudkan satu waktu sebagai waktu yang berdekatan, sehingga tidak ada kotradiksi antara kedua perkataan itu.

Diceritakan dari Abu Hanifah, bahwa bila nishab tercapai pada penghujung *haul*, maka kekurangan nishab pada pertengahan *haul* tidak berpengaruh.

Menurut kami: sabda Nabi SAW, "*Tidak ada kewajiban zakat pada suatu harta kecuali telah berputar haul padanya.*"[54] Konotasinya adalah berjalannya *haul* pada semuanya (yakni *haul* itu berjalan pada semua harta yang telah mencapai nishab itu). Juga, karena apa yang berperan pada awal *haul* maka berperan juga pada pertengahan *haul*, sebagaimana status kepemilikan dan status Islam.

Pasal: Jika pemilik harta mengklaim bahwa belum genap berlalunya *haul* pada hartanya, atau bahwa hartanya belum mencapai nishab kecuali baru satu bulan yang lalu, atau ia menyatakan bahwa itu dulunya adalah harta titipan kemudian dia membelinya dari kerabat, atau ia berkata, "Aku telah menjualnya pada pertengahan *haul* kemudian aku membelinya kembali," atau, "Harta itu dikembalikan kepadaku," atau serupa itu, yang menggugurkan kewajiban zakat, maka ucapannya itu diterima tanpa harus bersumpah.

Ahmad berkata —dalam riwayat Shalih—, "Tidak perlu meminta sumpah manusia mengenai zakat mereka." Konteksnya menunjukkan bahwa tidak diwajibkan dan tidak pula dianjurkan untuk bersumpah. Ini karena zakat adalah ibadah, maka ucapan yang diterima adalah ucapan orang yang berkewajiban itu tanpa harus disertai sumpah, sebagaimana halnya shalat dan kaffarat.

420. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Boleh mendahulukan pengeluaran zakat."

Penjelasan: Setelah adanya sebab yang mewajibkan zakat, yaitu tercapainya nishab sempurna, maka boleh memajukan zakat (boleh mengeluarkan zakat saat itu walaupun belum berputar satu tahun). Demikian yang dikatakan oleh Al Hasan, Sa'id bin Jubair, Az-Zuhri, Al Auza'i, Abu Hanifah, Asy-Syafi'i, Ishak, dan Abu Ubaid.

---

[54] Telah dikemukakan pada nomor 51.

Diceritakan dari Al Hasan, bahwa itu tidak boleh. Demikian juga yang dikatakan oleh Malik dan Daud, karena beliau bersabda, "*Tidak ditunaikan zakat sebelum tercapainya haul.*"[55]

Juga karena *haul* adalah salah satu syarat dikeluarkannya zakat, maka tidak boleh mendahulukan zakat sebelum tercapainya *haul*, sebagaimana bila belum tercapainya nishab. Zakat juga ada waktunya, sehingga tidak boleh mendahuluinya, sebagaimana halnya shalat.

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Ali, bahwa Al Abbas menanyakan kepada Rasulullah SAW tentang memajukan zakatnya sebelum tiba waktunya, lalu beliau memberi rukhshah kepadanya mengenai hal itu.[56] (HR. Abu Daud). Ya'qub bin Syaibah berkata, "Isnad ini yang paling valid."

At-Tirmidzi meriwayatkan dari Ali, dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda kepada Umar, "*Kami telah mengambil zakat Al Abbas pada tahun pertama untuk tahun ini.*"[57]

Dalam lafazh lain disebutkan, "*Sesungguhnya kami telah mendahulukan zakat Al Abbas untuk tahun ini pada tahun pertama.*"[58] Diriwayatkan oleh Sa'id dari Atha', Ibnu Abi Mulaikah, dan Al Hasan bin Muslim, dari Nabi SAW, secara *mursal*.

Juga, karena itu berarti boleh mendahulukan (kewajiban) untuk suatu harta yang telah ada sebab yang mewajibkannya, sebelum tibanya kewajiban itu, sebagaimana bolehnya memajukan pembayaran utang sebelum jatuh tempo, bolehnya menunaikan kafarat sumpah setelah bersumpah dan sebelum melanggarnya, bolehnya menunaikan kaffarat membunuh setelah melukai dan sebelum terjadinya kematian.

Malik juga pernah menerima mendahulukan kaffarat.

Hal ini (mendahulukan zakat sebelum tercapainya *haul*)

---

[55] Telah dikemukakan pada nomor 18.

[56] HR. Abu Daud (2/ح 1624), At-Tirmidzi (2/ح 678), Ibnu Majah (1/ح 1795), Ad-Darimi (1/ح 1636), Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/111), dan Ahmad (1/104/ح 822). Ahmad Syakir berkata, "Sanadnya *shahih*."

[57] HR. At-Tirmidzi (2/ح 679). Di*hasan*kan oleh Al Albani di dalam *Shahih At-Tirmidzi* (1/208).

[58] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/111), dan ia berkata, "Ini yang paling *shahih* di antara riwayat-riwayat lain. Diriwayatkan juga dari Ali RA dari jalur lain secara marfu'." Diriwayatkan pula oleh Ad-Daraquthni (2/123) dengan lafazh, "Sesungguhnya kami telah mengambil dari Al Abbas zakat untuk tahun pertama."

berbeda dengan sebelum tercapainya nishab, karena dalam hal ini berarti mendahului sebabnya, sehingga menyerupai mendahulukan kaffarat sebelum bersumpah dan mendahulukan kaffarat membunuh karena melukai. Ini juga berarti telah[59] mendahuli kedua syaratnya, sedangkan yang tadi hanya mendahului salah satu syaratnya.

Tentang ucapan mereka, "Zakat ada waktunya," kami katakan, "tentang waktu, bila telah memasuki sesuatu yang berkenaan dengan kepedulian kepada orang lain, maka boleh dimajukan dan meninggalkan kepentingan diri sendiri, seperti halnya pembayaran utang yang dipercepat (sebelum jatuh tempo) dan penunaian zakat harta yang tidak di tempat, walaupun tidak meyakini wajib dizakati, bahkan mungkin saat itu hartanya tersebut sudah rusak. Adapun shalat dan puasa, itu adalah ibadah *mahdhah*, penggeseran waktu pada keduanya tidak masuk akal, maka harus menetapi ketentuannya."

Pasal: Tidak boleh mendahulukan pengeluaran zakat sebelum memiliki nishab.

Para ulama kami tidak ada yang berbeda pendapat mengenai hal ini. Jika seseorang memiliki sebagian nishab lalu mendahulukan pengeluaran zakatnya atau mengeluarkan zakat nishab, maka itu tidak boleh, karena itu berarti mendahulukan ketetapan sebelum terjadinya sebab.

Jika memiliki suatu nishab, lalu menetapkan zakatnya beserta zakat yang didapatkannya dan yang terlahir darinya atau keuntungannya, maka itu mencukupi untuk nishabnya, tapi tidak termasuk tambahannya. Demikian yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i, sementara Abu Hanifah berkata, "Itu mencukupi, karena (tambahan) itu mengikuti apa yang dimilikinya (yakni pokoknya)."

Menurut kami: itu berarti mengeluarkan zakat harta yang bukan miliknya, sehingga itu tidak boleh, seperti halnya nishab pertama, karena tambahan zakat pada zakat nishab disebabkan oleh bertambahnya kepemilikan, sehingga itu berarti mendahulukan zakat sebelum keberadaan sebab. Ini seperti mendahulukan zakat sebelum memiliki nishab.

Tentang ucapannya, "Karena (tambahan) itu mengikuti apa

---

[59] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: ثمّ.

yang dimilikinya (yakni pokoknya)," kami katakan, "Yang diikuti adalah *haul*-nya (hitungan putaran tahunnya). Adapun tentang nilai zakat tambahannya, ditetapkan oleh tambahan hartanya, bukan dengan harta pokoknya. Selain itu, hukumnya berlaku setelah keberadaannya, maka sebelum tampak, tidak ada hukum zakat padanya.

Pasal: Jika mendahulukan zakat nishab ternak lalu lahir sejumlah nishab, kemudian induk-induknya mati, lalu batas *haul*-nya hanya dialami oleh anak-anak ternak itu, maka zakat yang telah dikeluarkan itu mencukupi, karena anak-anak ternak itu termasuk ke dalam *haul* induk-induknya dan menggantikan posisinya. Jadi, zakatnya itu telah mencukupinya.

Jika ia memiliki empat puluh ekor kambing lalu mendahulukan mengeluarkan zakatnya berupa seekor kambing, kemudian terlahir empat puluh ekor anak kambing, sementara induk-induknya mati, lalu tercapai *haul*-nya oleh anak-anak kambing itu, maka zakat yang telah dikeluarkan itu mencukupinya (sah), karena zakat itu cukup untuk menzakatinya beserta induk-induknya seandainya masih ada, apalagi hanya untuk salah satunya (yakni anak-anaknya saja atau induk-induknya saja).

Jika ia memiliki tiga puluh ekor sapi lalu mengeluarkan seekor *tabi'* (sapi jantan berumur satu tahun), kemudian terlahir tiga puluh ekor anak sapi sementara induk-induknya mati lalu batas *haul* tercapai, maka kemungkinan zakat itu mencukupinya, karena *haul* anak-anak sapi itu mengikuti induk-induknya. Kemungkinan juga tidak mencukupi, karena bila telah lebih dulu dikeluarkan zakat berupa seekor tab'i sementara induk-induknya masih ada, maka tidak mencukupi, apalagi bila mendahulukan zakat untuk selainnya, itu lebih tidak mencukupi.

Demikian pula hukumnya pada seratus ekor kambing bila mendahulukan mengeluarkan zakat berupa seekor kambing, lalu terlahir seratus ekor anak kambing, sementara induk-induknya mati lalu tercapai tapal *haul* oleh anak-anak kambing itu. Atau bila terlahir anak-anak kambing sebanyak setengahnya dan induk-induknya juga mati setengahnya, lalu tapal *haul* tercapai oleh (sisa) anak-anak kambing dan induk-induknya.

Contoh kasus pertama: Zakat yang didahulukan itu mencukupi untuk semuanya. Contoh kasus kedua: Dari lima puluh ekor anak kambing itu harus dikeluarkan lagi zakat berupa seekor kambing, karena yang ini belum dizakati, sedangkan untuk anak-anak sapi (yakni contoh kasus kedua pada sapi) bila jumlahnya hanya lima belas ekor maka tidak ada zakatnya karena tidak mencapai nishab. Adapun diwajibkannya zakat atasnya adalah karena mengikuti induknya yang telah dizakati.

Jika ia memiliki tiga puluh ekor sapi lalu mendahulukan mengeluarkan seekor *musinnah* (sapi betina berumur dua tahun) sebagai zakatnya dan anak-anak yang (diperkirakan) akan terlahir, lalu ternyata yang terlahir sebanyak sepuluh ekor, maka zakatnya itu mencukupi untuk yang tiga puluh ekor itu namun tidak termasuk yang sepuluh ekor (yang baru lahir), dan yang sepuluh ekor ini zakatnya senilai seperempat *musinnah*. Kemungkinan juga *musinnah* yang telah dikeluarkan lebih dulu itu mencukupi untuk menzakati semuanya, karena yang sepuluh ekor terakhir ini mengikuti yang tiga puluh ekor mengenai kewajiban zakat dan *haul*-nya. Juga karena pada mulanya ia hanya memiliki tiga puluh ekor sehingga belum ada kewajiban untuk sepuluh ekor yang belum ada, kemudian ada tambahan dari nishab yang terbagi menjadi empat:

Pertama, yang tidak mengikuti kewajiban zakat dan *haul*-nya, yaitu pendapatan dari selain jenisnya. Ini tidak boleh didahulukan zakatnya sebelum keberadaannya dan sebelum tercapai nishabnya. Mengenai hal ini tidak ada perbedaan pendapat.

Kedua, yang mengikuti kewajiban zakatnya tapi tidak mengikuti *haul*-nya, yaitu pendapatan dari jenis itu dengan sebab tertentu. Ini tidak boleh didahulukan zakatnya sebelum keberadaannya bila jumlahnya berbeda.

Ketiga, yang mengikuti kewajiban zakatnya namun ternyata tidak wajib dizakati, seperti keuntungan dan laba bila mencapai nishab. Ini tidak boleh didahulukan zakatnya sebelum keberadaannya, sebagaimana yang sebelumnya, karena ini mengkuti haul pokoknya

Keempat, yang mengikuti kewajiban zakat dan *haul*-nya, yaitu keuntungan dan laba bila belum mencapai nishab, dan ini ada dua kemungkinan: Pertama: tidak mencukupi menzakatinya sebelum keberadaannya, seperti yang sebelumnya. Kedua: mencukupi, karena

yang ini mengikuti kewajiban zakat dan *haul* pokoknya, seperti sudah ada.

Pasal: Jika mendahulukan zakat untuk lebih dari satu *haul* (lebih dari satu putaran tahun).

Mengenai hal ini ada dua riwayat:

Pertama, tidak boleh, karena nash tidak menunjukkan untuk mengeluarkan lebih dari satu *haul*.

Kedua, boleh.

Diriwayatkan dari Al Hasan, bahwa ia memandang tidak apa-apa seseorang mengeluarkan zakat hartanya sebelum sampai *haul*-nya untuk tiga tahun, karena ini berarti ia mendahulukan pengeluaran zakatnya setelah tercapainya nishab, seperti halnya mendahulukan untuk satu putaran *haul*, karena yang tidak ada nashnya diqiyaskan kepada yang ada nashnya bila masih tercakup dalam maknanya. Mengenai ini kami tidak mengetahui ada makna lain selain mendahulukan zakat harta yang telah ada sebab diwajibkannya menurut syarat diwajibkannya, dan ini bisa diberlakukan dengan mendahulukan pengeluarannya untuk dua tahun, sebagaimana dibolehkannya mendahulukan untuk satu tahun.

Berdasarkan hal ini, bila seseorang memiliki lebih banyak dari nishab, lalu ia mengeluarkan zakatnya untuk dua tahun, maka itu boleh. Jika nishabnya diperkirakan, misalnya, orang yang memiliki empat puluh ekor kambing mengeluarkan zakatnya lebih dulu berupa dua ekor kambing untuk dua tahun, sementara kambing yang dikeluarkan itu dari selain harta itu, maka ini boleh. Jika mengeluarkan seekor kambing dari nishab itu dan seekor lagi dari selain itu, maka itu mencukupi untuk tahun pertama namun tidak mencukupi untuk tahun kedua, karena nishabnya telah berkurang.

Jika setelah itu nishabnya tercapai, maka pengeluaran zakat yang telah didahulukan itu sebagai zakatnya yang belum mencapai nishab. Jika mengeluarkan dua ekor kambing dari nishab itu, maka zakat itu tidak mencukupi untuk tahun pertama. Menurut kami, ia tidak boleh menarik kembali zakat yang telah dikeluarkan (yang telah lebih dulu dikeluarkan sebelum waktunya), karena itu dianggap telah tidak ada, sehingga nishabnya berkurang.

Jika setelah itu nishabnya tercapai lagi, maka penghitungan

haul-nya dimulai lagi semenjak tercapainya nishab. Adapun zakat yang telah lebih dulu dikeluarkan untuk nishab lengkap, tidak mencukupi untuk nishab yang ini (yakni zakat yang dulu itu tidak sah untuk nishab yang ini).

Pasal: Jika telah lebih dulu mengeluarkan zakat hartanya, lalu tercapai *haul*-nya, sementara nishabnya berkurang senilai (atau sebanyak) yang telah dikeluarkan, maka itu mencukupinya, dan zakat yang telah dikeluarkan itu dihukumi ada dalam kepemilikannya sehingga nishabnya tetap dianggap lengkap dengan zakat yang telah dikeluarkan itu.

Jika hartanya bertambah hingga mencapai nishab atau lebih, lalu tercapai *haul*-nya, maka zakat yang telah dikeluarkan lebih dulu itu telah mencukupinya, sebagaimana yang telah kami kemukakan. Jika hartanya berkurang melebihi nilai (atau jumlah) yang telah dikeluarkan lebih dulu, berarti kondisinya telah keluar dari sebab yang mewajibkan zakat. Misalnya: seseorang memiliki empat puluh ekor kambing, ia mengeluarkan lebih dulu (sebelum berputarnya *haul*) seekor kambing, kemudian (dari sisanya) ada kambing yang mati, maka kondisinya telah keluar dari sebab yang mewajibkan zakat.

Jika setelah itu jumlahnya bertambah, baik karena adanya kelahiran atau pembelian yang dengan itu nishabnya tercapai lagi, maka hitungan *haul*-nya dimulai lagi dari semenjak tercapainya nishab. Adapun yang telah lebih dulu dikeluarkan, tidaklah mencukupi sebagai zakatnya, sebagaimana yang telah kami kemukakan. Jika jumlahnya bertambah, yang bila tambahan itu digabungkan dengan yang telah dikeluarkan lebih dulu itu merubah kewajiban zakat yang harus dikeluarkan (misalnya: seseorang memiliki seratus dua puluh ekor kambing lalu ia mendahulukan mengeluarkan zakatnya (yakni sebelum berputarnya *haul* pada nishab ini) berupa seekor kambing, kemudian ketika tercapainya *haul*, lahir seekor anak kambing), maka ia harus mengeluarkan lagi seekor kambing, sebagaimana yang telah kami kemukakan dari pendapat Asy-Syafi'i.

Sementara itu Abu Hanifah berkata, "Zakat yang telah dikeluarkannya itu dianggap sudah tidak ada."

Mengenai contoh kasus pertama, Abu Hanifah berkata, "Tidak diwajibkan zakat, dan zakat yang telah dikeluarkannya tidak dianggap

sebagai zakat."

Mengenai contoh kasus ini, ia berkata, "Tidak diwajibkan zakat atas adanya tambahan itu, karena zakat yang telah dikeluarkannya telah hilang kepemilikannya, sehingga tidak lagi dianggap hartanya, sebagaimana bila ia telah mengeluarkannya sebagai sedekah (bukan zakat)."

Menurut kami: nishab ini wajib dizakati dengan tercapainya *haul*, maka boleh mendahulukan mengeluarkannya (sebelum tercapainya *haul*), sebagaimana bila memiliki lebih dari empat puluh ekor kambing. Juga karena zakat yang telah dikeluarkan itu dianggap ada sehingga melengkapi (nishab) hartanya, maka juga dianggap ada dalam hal kaitannya sebagai zakatnya. Kalau ia tidak lebih dulu mengeluarkan zakatnya, maka ia berkewajiban mengeluarkan dua ekor kambing, dan demikian juga bila lebih dulu mengeluarkannya, karena mendahulukan mengeluarkan zakat merupakan bentuk kepedulian terhadap orang-orang miskin, sehingga tidak menyebabkan berkurangnya hak-hak mereka.

Adapun sedekah yang dikeluarkan dari hartanya, tidak lagi dianggap ada di dalam hartanya, sedangkan yang ini (yang dikeluarkan sebagai zakat) tetap dianggap ada sehingga mencukupi sebagai zakatnya.

Pasal: Setiap kondisi yang kami katakan tidak mencukupi, adalah apa yang dikeluarkan lebih dulu dianggap sebagai zakat, dan bila itu diserahkan kepada orang-orang fakir secara mutlak maka tidak boleh ditarik kembali. Jika menyerahkannya dengan pemberitahuan bahwa itu adalah zakat yang dikeluarkan lebih dulu, apakah boleh ditarik kembali? Ada dua pendapat, insya Allah akan dibahas nanti.

Pasal: Mendahulukan mengeluarkan bagian sepersepuluh dari tanaman dan buah-buahan.

Menurut konteks perkataan Al Qadhi, itu tidak boleh, ia berkata, "Dalam setiap hal, zakat berkaitan dengan dua sebab, yaitu nishab dan *haul*, maka boleh mendahulukan zakatnya."

Pengertiannya: Tidak boleh mendahulukan zakat lainnya, karena zakatnya itu terkait dengan satu sebab, yaitu didapatinya tanaman atau buah-buahan. Bila mendahulukannya berarti

mendahulukan sebelum keberadaan sebabnya, namun bila menunaikannya setelah didapatkan dan sebelum matangnya buahnya atau sebelum berisinya biji, maka itu boleh.

Abu Al Khaththab berkata, "Boleh mengeluarkannya setelah adanya tunas, bakal buah[60] atau batang tanaman, dan tidak boleh sebelum itu, karena keberadaan tanaman dan tumbuhnya tunas statusnya seperti nishab, sementara 'mendapatinya' statusnya seperti tercapainya *haul*, maka boleh mendahulukannya.

Zakat yang dikaitkan dengan 'didapatinya' tidak menghalangi bolehnya mendahulukan zakat, dengan bukti bahwa zakat fitrah kewajibannya dikaitkan dengan hilal syawwal, yaitu waktu diwajibkannya. Jika demikian, maka tidak boleh mendahuluinya sebelum itu, karena itu berarti sebelum keberadaan sebabnya.

Pasal: Jika telah mendahulukan zakat hartanya kemudian meninggal, lalu ahli warisnya hendak memperhitungkan tentang zakatnya ketika tercapai *haul*-nya, maka itu tidak boleh. Al Qadhi menyebutkan pendapat lain yang membolehkan. Ini berdasarkan kebolehan mendahulukan zakat untuk dua tahun.

Namun itu tidak benar, karena itu berarti mendahulukan zakat sebelum ada sebabnya, seperti halnya mendahulukan zakat nishab milik orang lain kemudian membelinya. Ini karena sebab zakat adalah memiliki nishab, sedangkan ahli waris itu baru memilikinya, sehingga *haul* kepemilikan ahli waris itu tidak berpatokan kepada *haul* yang mewariskannya. Lagipula, ia belum mengeluarkan zakatnya, dan zakat yang telah dikeluarkan itu dikeluarkan oleh orang lain atas nama dirinya, sedangkan pengeluaran orang lain atas namanya di luar kekuasaannya dan tanpa mewakilkan tidak sah walaupun diniatkan demikian, apalagi bila tidak diniatkan demikian.

Para sahabat kami berkata, "Jika mengeluarkan zakatnya dengan berkata, 'Jika orang yang aku warisi meninggal maka inilah zakat hartanya', lalu orang yang diwarisinya itu meninggal, maka apa yang telah dilakukannya itu tidak mengena."

Ini lebih jelas, dan ini tidak menyerupai pengeluaran zakat untuk dua tahun, karena pengeluaran untuk dua tahun itu setelah ada

---

[60] *Hashram* adalah bakal anggur yang masih masam.

sebabnya dan dikeluarkan dengan sendirinya, berbeda dengan contoh kasus ini.

Jika dikatakan, "Bila orang yang diwarisinya itu meninggal sebelum tercapainya *haul*, maka ahli warisnya boleh menarik kembali. Jika tidak menariknya kembali maka dianggap seperti piutang," maka kami katakan, "Jika ingin menganggapnya sebagai piutang dari zakatnya, maka itu tidak benar. Jika ia mempunyai piutang seekor kambing pada seseorang karena dirampas atau digadaikan, lalu ingin menganggapnya zakatnya, maka itu tidak sah.

421. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Orang yang mendahulukan zakat hartanya kepada yang berhak, lalu yang diberi itu meninggal sebelum tercapainya *haul* atau setelah tercapainya *haul* ia (si penerima) tidak lagi membutuhkannya dan tidak juga yang lainnya (yakni tidak lagi sebagai orang yang berhak menerimanya), maka itu sah."

Penjelasan: Jika seseorang membayar zakat di muka (sebelum waktunya) kepada yang berhak, maka tidak lepas dari empat kemungkinan:

Pertama, tidak berubah kondisinya, maka yang dibayarkan itu mengenai sasarannya dan mencukupi bagi yang berzakat, sehingga tidak mengharuskan untuk menggantinya, dan tidak boleh menariknya kembali, sebagaimana bila telah menyerahkannya setelah tiba kewajibannya.

Kedua, berubahnya kondisi si penerima, yaitu meninggal sebelum tiba *haul*-nya, atau berubah menjadi orang kaya (sehingga tidak termasuk orang yang berhak menerimanya), atau murtad sebelum tercapainya *haul*, maka hukumnya sama dengan yang sebelumnya. Demikian yang dikatakan oleh Abu Hanifah, sementara itu Asy-Syafi'i berkata, "Tidak sah, karena apa yang menjadi syarat zakat, bila hal itu tidak ada sebelum tercapainya *haul*, maka tidak boleh, sebagaimana halnya bila hartanya rusak atau pemiliknya meninggal."

Menurut kami: jika menunaikan zakat kepada orang yang berhak, maka perubahan kondisi si penerima tidak merubah sahnya zakat tersebut, misalnya, si penerima tidak lagi membutuhkan (sudah menjadi orang kaya). Juga karena itu adalah hak yang telah ditunaikan

kepada mustahiqnya (orang yang berhak) sehingga telah terlepas dari tanggung jawab, sebagaimana utang yang telah dibayarkan sebelum jatuh tempo.

Pendapat (argumen) yang mereka kemukakan menjadi gugur, karena tetap sah bila si penerima kondisinya berubah menjadi orang yang tidak membutuhkan, padahal hukum asalnya (bagi yang tidak membutuhkan, yakni bukan orang miskin) adalah tidak boleh. Perbedaan antara keduanya cukup jelas, karena bila harta rusak, jelas tidak ada kewajiban, sehingga menyerupai: membayarkan utang yang dikira menjadi tanggungannya namun ternyata bukan (atau ternyata tidak berutang), dan seperti orang yang melunasi tanggungannya namun ternyata sudah ditunaikan. Sedangkan pada masalah yang kita bahas ini jelas wajib dan telah diterima oleh mustahiqnya (orang yang berhak).

Ketiga, berubahnya kondisi si pemilik harta sebelum tercapainya *haul*, karena kematiannya, atau murtad, atau rusaknya nishab, atau berkurang, atau dijual. Abu Bakar berkata, "Tidak boleh menarik kembali dari orang fakir (yang menerimanya), baik si penerima itu mengetahui bahwa itu zakat yang didahulukan (sebelum *haul*-nya) maupun tidak."

Al Qadhi berkata, "Ini juga pendapatku, karena zakat itu telah sampai kepada orang fakir, sehingga tidak boleh menariknya kembali, sebagaimana bila kondisi si fakir itu berubah (yakni tidak lagi sebagai orang fakir)."

Abu Abdillah bin Hamid berkata, "Jika yang menyerahkannya itu petugas zakat, maka boleh ditarik kembali. Bila yang menyerahkannya itu si pemilik harta dengan memberitahukan (kepada si penerima) bahwa itu zakat yang didahulukan pengeluarannya, maka boleh ditarik kembali. Namun bila tidak disertai pemberitahuan bahwa itu zakat yang didahulukan pengeluarannya maka tidak boleh ditarik kembali."

Ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i. Itu adalah harta yang diserahkan kepada penerima yang berhak, maka bila alasan keberhakannya itu tidak ada, berarti harus dikembalikan, seperti biaya sewa rumah, bila rumah (yang hendak disewa itu) roboh sebelum ditinggali maka uang sewanya harus dikembalikan. Adapun bila tidak memberitahunya (bahwa itu zakat yang didahulukan) maka

kemungkinan itu dianggap sebagai tathawwu', dan kemungkinan sebagai hibah, maka klaim untuk menariknya kembali tidak dapat diterima.

Berdasarkan pendapat Ibnu Hamid (boleh ditarik kembali bila penyerahannya dengan cara yang disebutkannya), maka jika hartanya tetap, pengambilannya tidak berubah, tapi bila harta (yakni harta zakat yang telah diserahkan) bertambah dengan tambahan yang tersambung, berarti dapat diambil beserta tambahannya, karena (ketersambungan) itu menghalangi pemisahannya. Jika tambahannya itu terpisah, maka diambil pokoknya saja tanpa tambahannya, karena pertambahan itu terjadi dalam kepemilikan si fakir (si penerima).

Jika harta itu berkurang, maka kekurangannya dimintakan dari si fakir, kaena si fakir memilikinya dan menyebabkan kekurangan itu sehingga kekurangannya menjadi tanggungannya. Ini sama seperti barang yang dijual, bila terjadi kekurangan di tangan si pembeli lalu diketahui adanya aib (lalu dikembalikan kepada si penjual, maka kekurangan itu menjadi tanggungan si pembeli).

Jika barang itu rusak, maka yang diambil adalah nilainya ketika penerimaan barang tersebut (yakni nilai barang ketika si fakir menerimanya), karena yang bertambah atau berkurang setelah itu berada dalam kepemilikan si fakir. Oleh karena itu, ia tidak menjaminnya. Ini sama seperti nafkah yang rusak di tangan istri.

Keempat, kondisi keduanya berubah, maka hukumnya sama dengan yang sebelumnya.

Pasal: Jika si pemilik harta berkata, "Aku telah memberitahunya (yakni si penerima) bahwa itu adalah zakat yang didahulukan (sebelum waktunya), sehingga aku berhak menariknya kembali (bila terjadi hal yang membolehkannya)."

Namun si penerima mengingkarinya, maka ucapan yang diterima adalah ucapan si penerima, karena ia mengingkari. Sebab asalnya adalah tidak ada pemberitahuan, dan ia harus bersumpah.

Jika si penerima meninggal, lalu orang yang mengeluarkan zakat itu berselisih dengan ahli waris si penerima, maka ucapan yang diterima adalah ucapan ahli waris itu, dan ia diminta bersumpah bahwa ia tidak mengetahui kalau orang yang diwarisinya itu mengetahui hal itu. Adapun orang yang berpendapat tidak boleh menarik kembali, maka tidak ada permintaan sumpah atau yang lain.

Pasal: Jika imam (pemimpin atau penguasa) menerima zakat, lalu harta zakat itu rusak di tangannya, maka tidak ada tanggungan atas imam, tapi menjadi tanggungan orang-orang fakir. Tidak ada perbedaan, apakah penerimaan itu diminta oleh si pemilik harta (yang menyerahkan zakatnya) atau oleh orang-orang fakir, atau tidak ada yang memintanya, karena tangan imam seperti tangan orang-orang fakir.

Asy-Syafi'i berkata, "Jika imam menerimanya tanpa ada orang yang memintanya (untuk menerima), maka ia menjaminnya, karena orang-orang fakir adalah tanggungan orang yang tidak ada walinya." Jika imam menerimanya tanpa izin mereka maka ia menjamin, sebagaimana seorang ayah yang menerimakan atas nama anaknya yang sudah dewasa. Tapi bila penerimaan itu karena permintaan mereka (orang-orang fakir), maka itu menjadi jaminan mereka, karena imam adalah wakil mereka. Jika karena permintaan para pemilik harta (yang menyerahkan zakat), maka pembayaran mereka belum sah, dan itu menjadi tanggungan mereka, karena imam adalah wakil mereka. Jika karena permintaan mereka, maka ada dua pendapat, dan yang benar adalah pendapat yang mengatakan bahwa itu menjadi tanggungan orang-orang fakir.

Menurut kami: imam mempunyai kekuasaan atas orang-orang fakir, dengan bukti, boleh menerimakan zakat mereka tanpa seizin mereka. Jika terjadi kerusakan di tangannya tanpa disengaja (bukan kelalaian), maka ia tidak menanggungnya, sebagaimana wali anak yatim yang menerimakan atas namanya. Pendapat yang mereka kemukakan tidak tepat, dengan bukti, imam boleh menerima zakat yang telah diwajibkan. Ini berbeda dengan seorang ayah terhadap hak anaknya yang sudah dewasa, ia tidak boleh menerimakan atas namanya karena tidak adanya kekuasaan atas dirinya. Oleh karena itu, ia menjamin hak yang diterimakannya setelah diwajibkan.

422. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak sah[61] mengeluarkan zakat kecuali dengan niat."

Kecuali yang diambil oleh imam secara paksa. Pendapat umumnya ahli fikih: Bahwa niat adalah syarat dalam menunaikan

---

[61] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: لا يجزء seperti itu, dan saya kira itu kesalahan cetak. Yang benar adalah لا يجزى. *wallahu a'lam*.

zakat, kecuali yang diceritakan dari Al Auza'i, ia berkata, "Tidak diwajibkan niat padanya, karena zakat adalah utang sehingga tidak diwajibkan niat padanya sebagaimana utang-utang lainnya. Karena itu, wali yatim mengeluarkannya dan penguasa mengambilnya dari yang menolak mengeluarkannya."

Menurut kami: Dalilnya adalah sabda Nabi SAW, "*Sesungguhnya segala amal perbuatan itu tergantung pada niat.*"[62] Penunaian zakat adalah amal, dan itu adalah ibadah, sehingga bisa berjenis wajib dan bisa juga sunnah, maka harus disertai niat sebagaimana shalat. Berbeda halnya dengan utang, sebab itu bukan ibadah, makanya bisa gugur bila digugurkan oleh yang berhaknya.

Adapun wali anak yatim dan penguasa, mereka bertindak karena dibutuhkan. Karena begitu, niat harus ada, bahwa itu adalah zakatnya atau zakat orang yang dikelurkan zakat hartanya, seperti harta anak yatim atau orang gila, tempat niat di dalam hati, karena tempat semua keyakinan adalah hati.

Pasal: Boleh mendahulukan niat daripada pelaksanaan bila selang waktunya tidak lama, sebagaimana ibadah-ibadah lainnya. Karena penunaian zakat boleh diwakilkan, maka penyertaan niat dalam mengeluarkan zakat (yakni niat bersamaan dengan pengeluarannya) bisa menyebabkan pengaburan terhadap hartanya.

Jika ia menyerahkan zakat kepada wakilnya dan ia meniatkan sementara wakilnya tidak, maka itu boleh, bila niatnya itu tidak terlalu lama mendahului penunaiannya, tapi bila mendahului terlalu lama maka tidak boleh, kecuali bila ia telah meniatkan ketika menyerahkan kepada wakil dan wakilnya juga niat ketika menyerahkan kepada yang berhak. Jika wakil meniatkan sementara yang mewakilkan tidak niat maka tidak boleh, karena kewajiban itu terkait dengannya, dan keabsahannya terletak padanya.

Jika ia menyerahkannya kepada imam disertai niat, sedangkan imam tidak meniatkan ketika menyerahkannya kepada orang-orang fakir, maka itu boleh, walaupun waktunya lama, karena imam adalah wakilnya orang-orang fakir. Jika seseorang bersedekah dengan semua hartanya sebagai tathawwu' dan tidak meniatkan zakat, maka tidak

---

[62] HR. Al Bukhari (1/ح 1/*Fath*), Muslim (3/Imarah/1515/155), Abu Daud (2/ح 2201), An-Nasa'i (1/ح 75), At-Tirmidzi (4/ح 1647), dan Ibnu Majah (2/ح 4227).

mencukupi zakatnya (tidak sah). Demikian yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i, sedangkan para sahabat Abu Hanifah berkata, bahwa itu mencukupinya.

Namun pendapat ini tidak benar, karena ia tidak meniatkan yang wajib sehingga tidak mencukupinya, sebagaimana bila ia menyedekahkan sebagiannya, dan sebagaimana ia shalat seratus raka'at dan tidak ada yang diniatkan shalat fardhu (maka dari yang seratus raka'at ini tidak ada shalat fardhunya).

Pasal: Jika ia memiliki harta yang tidak di tempat, lalu ia ragu tentang keselamatannya, maka ia boleh mengeluarkan zakatnya, dan niat pengeluaran zakatnya sah, karena hukum asalnya adalah keberadaan hartanya.

Jika ia meniatkan, "Jika hartaku selamat maka inilah zakatnya, dan bila rusak maka ini adalah tathawwu'," lalu ternyata hartanya selamat, maka niat itu sah, karena ia telah menyatakan niat itu untuk kewajiban tersebut kemudian menyertakan niat amal tambahan (yaitu diurutkan niatnya, bukan dicampurkan). Demikian pula hukumnya bila ia tidak berkatanya, adapun bila ia berkatanya maka tidak apa-apa.

Jika ia berkata, "Ini zakat hartaku yang tidak ada di sini", atau "yang ada di sini," maka ini sah, karena penentuan bukanlah syarat, dengan bukti, bahwa bila ia memiliki empat puluh dinar, lalu mengeluarkan setengah dinar, maka itu sah, walaupun itu ternyata untuk dua puluh dinar yang tidak ditentukan.

Jika ia berkata, "Ini zakat hartaku yang tidak ada di sini atau sebagai tathawwu'," maka ini tidak sah. Demikian yang dikatakan oleh Abu Bakar. Karena ia tidak meniatkan untuk yang wajib secara khusus (tapi dicampur dengan tathawwu'). Ini seperti orang yang berkata, "Aku shalat fardhu atau tathawwu'."

Jika ia berkata, "Ini zakat hartaku yang tidak ada di sini bila harta itu selamat, namun bila tidak selamat maka ini sebagai zakat hartaku yang ada di sini," maka itu sah sebagai zakat hartanya yang selamat. Jika kedua hartanya (yakni yang tidak di situ dan yang ada di situ) sama-sama selamat, maka itu sebagai zakat salah satunya, karena penentuan bukanlah syarat.

Jika ia berkata, "Ini zakat hartaku yang tidak di sini," namun

ternyata harta itu rusak (atau tidak harus dizakati), maka tidak boleh mengalihkan untuk menzakati yang lainnya, karena ia telah menentukannya, sehingga seperti memerdekakan budak sebagai kaffarat yang ditentukannya, namun (pelanggaran itu) tidak terjadi, maka ia tidak boleh mengalihkan kepada kaffarat lainnya.

Pencabangan ini (yakni pengeluaran zakat secara terpisah dari seseorang yang memiliki harta di tempat berbeda dan tidak digabungkan), bila harta yang tidak di tempat itu[63] tidak menghalangi pengeluaran zakatnya di negeri (wilayah) si pemilik harta, baik karena kedekatannya atau karena di tempat harta itu tidak ada yang berhak menerimanya, atau menurut riwayat yang berkata boleh dikeluarkan di tempat jauh dari lokasi harta.

Jika ia mempunyai orang yang diwarisi yang tidak di tempat lalu ia berkata, "Jika orang yang aku warisi telah meninggal maka ini adalah zakat yang aku warisi," lalu ternyata meninggal, maka yang sudah dikeluarkan itu tidak sah, karena berpatokan bukan pada aslinya, sebagaimana ia berkata pada malam yang diragukan, "Jika besok Ramadhan maka ini nanti puasa wajibku, tapi bila belum Ramadhan maka ini puasa sunnah."

423. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Kecuali imam mengambilnya secara paksa darinya."

Konteks perkataan Al Kharqi menunjukkan, bahwa bila seseorang membayarkan zakatnya dengan suka rela maka itu tidak sah kecuali disertai niat, baik ia menyerahkan kepada imam ataupun kepada yang lainnya, tapi bila diambil paksa oleh imam maka itu sah walaupun tanpa niat, karena kewajiban niat padanya (pada orang yang dipaksa) menjadi gugur, sebagaimana anak kecil dan orang gila.

Al Qadhi berkata, "Jika imam mengambilnya maka itu sah walaupun tidak disertai niat, baik pengambilan itu dengan suka rela atau dipaksa." Ini juga merupakan pendapatnya Asy-Syafi'i. Karena pengambilan yang dilakukan oleh imam kedudukannya seperti sumpah di antara para mitra, sehingga tidak diperlukan niat.

Selain itu, imam mempunyai wewenang untuk mengambilnya, karena itu disepakati imam boleh mengambil zakat dari orang yang

---

[63] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: الغيبة.

tidak mau menunaikannya. Seandainya itu tidak sah (karena tidak ada niat), tentu imam tidak akan mengambilnya, atau akan terus mengambilnya untuk kedua kali dan ketiga kali sampai habis. Sebab, pengambilan itu karena kewajiban, bila untuk mensahkannya maka tidak akan sah bila tanpa niat, tapi bila karena kewajiban, maka kewajiban itu tetap ada hingga setelah pengambilannya.

Abu Al Khaththab dan Ibnu Aqil memilih: Bahwa itu tidak mencukupi kewajiban antara dirinya dengan Allah *Ta'ala* kecuali dengan niat si pemilik harta. Karena imam adalah sebagai wakilnya atau wakil orang-orang fakir atau wakil mereka semua. Sebagai wakil yang mana pun, niat imam tidak mencukupi niat si pemilik harta. Lagi pula, zakat adalah ibadah yang wajib diniati, maka tidak sah dari orang yang diwajibkan atasnya bila tidak disertai niat, bila ia termasuk yang bisa berniat, seperti halnya shalat.

Adapun zakat itu diambil darinya walaupun itu tidak mencukupi, adalah dalam rangka memelihara pengetahuan yang zhahir, sebagaimana shalat, yaitu dipaksa melakukannya, bila yang dipaksa itu melakukan tanpa niat maka tidak cukup di sisi Allah.

Ibnu Aqil berkata, "Pengertian ucapan para ahli fikih 'mencukupinya' adalah secara lahir, yakni tidak dituntut lagi untuk menunaikannya untuk kedua kali. Sebagaimana yang kami katakan tentang keislaman, bahwa orang yang murtad dituntut untuk bersyahadat, bila ia menyatakannya maka secara lahir ia Islam, bila ia tidak meyakini apa yang dinyatakannya, maka secara batin keislamannya tidak sah."

Ia juga berkata, "Para sahabat kami berkata, 'Taubatnya orang zindiq tidak diterima.' Artinya: Hukuman mati atasnya tidak gugur, karena kita tidak mengetahui hakikat taubatnya, karena mayoritas yang ditampakkannya bahwa ia beriman, dan semasa hidupnya menampakkan keimanan dan menyembunyikan kekufuran. Adapun di sisi Allah *'Azza wa Jalla*, bila ia benar-benar bertaubat, maka itu sah (namun ini hanya diketahui oleh Allah), karena Allah mengetahui hakikat taubatnya dan keyakinannya akan kebenaran."

Adapun orang yang sependapat dengan Al Kharqi berkata, bahwa imam mempunyai wewenang terhadap orang yang menolak berzakat, maka niatnya menggantikan niat si penolak zakat itu, sebagaimana halnya wali anak yatim dan orang gila.

Hal ini berbeda dengan kasus shalat, karena shalat tidak boleh diwakilkan, sehingga harus disertai niat pelakunya. Ucapannya 'tidak lepas dari statusnya sebagai wakilnya atau wakil orang-orang fakir atau wakil mereka semua' Kami katakan: Bahwa ia sebagai wali atas si pemilik harta.

Adapun memasukkan zakat ke dalam kategori sumpah, ini tidak mengena, karena sumpah bukanlah ibadah, dan tidak perlu disertai niat, berbeda dengan zakat.

Pasal: Dianjurkan untuk menyalurkan zakat sendiri agar yakin sampainya zakat kepada yang berhak, baik itu zakat harta yang ada di tangannya maupun harta yang tidak di tangannya. Imam Ahmad berkata, "Aku lebih suka bila zakat itu disalurkan sendiri, namun bila diserahkan kepada penguasa (pemerintah), maka itu juga boleh."

Al Hasan, Mak-hul, Sa'id bin Jubair dan Maimun Ibnu Mahran berkata, "Pemilik harta menyalurkannya kepada penyalurannya."

Ats-Tsauri berkata, "Bersumpahlah pada mereka dan dustakan mereka, janganlah memberikan apa-apa kepada mereka bila mereka tidak menyalurkannya secara proporsional."

Ia juga berkata, "Jangan memberikan kepada mereka." Atha` berkata, "Berikan kepada mereka bila mereka menyalurkannya secara proporsional." Pengertiannya: Jangan memberikan zakat itu kepada mereka bila mereka tidak seperti itu (tidak proporsional).

Asy-Sya'bi dan Abu Ja'far berkata, "Jika engkau melihat para penguasa tidak adil, maka serahkan zakat itu kepada yang membutuhkan yang termasuk berhak menerimanya."

Ibrahim berkata, "Salurkan kepada yang berhak menerimanya. Tapi bila penguasa mengambilnya maka itu telah mencukupimu (sah)."

Sa'id berkata, "Abu Awanah mengabarkan kepada kami, dari Muhajir Abu Al Hasan[64], ia berkata, 'Aku membawakan zakat kepada Abu Wail dan Abu Burdah, saat itu mereka bertugas di baitul mal, lalu keduanya menerimanya. Kemudian aku datang sekali lagi, kemudian aku melihat Abu Wail saja, ia berkata kepadaku, 'Bawa kembali dan

---

[64] Dia adalah Muhajir Abu Al Hasan At-Taimi *-maulahum-* Al Kufi Ash-Shaigh, orang yang *tsiqah*.(*Tahdzib At-Tahdzib*, 10/288).

salurkan kepada penyalurannya'."

Diriwayatkan dari Ahmad, bahwa ia berkata, "Adapun zakat hasil bumi, lebih aku sukai bila diserahkan kepada penguasa. Sedangkan zakat harta, seperti zakat ternak, maka tidak apa-apa disalurkan kepada orang-orang fakir dan orang-orang miskin." Konteksnya, bahwa ia menganjurkan penyerahan sepersepuluh itu (yakni hasil bumi) kepada para imam (penguasa), demikian ini, karena tentang sepersepuluh ini, menurut sebagian orang bahwa itu adalah komisi bumi, yaitu pajak yang ditangani oleh para imam (kepala negara), berbeda dengan zakat-zakat lainnya.

Sedangkan yang saya lihat di dalam *Al Jami'*, ia berkata, "Adapun zakat fitrah, maka lebih aku sukai bila diserahkan kepada penguasa." Kemudian Abu Abdillah berkata, "Dikatakan kepada Ibnu Umar, 'Mereka (para penguasa) memelihara anjing dan minum khamer?' Ia berkata, 'Serahkan kepada mereka'."

Ibnu Abi Musa dan Abu Al Khaththab berkata, "Menyerahkan zakat kepada pemimpin yang adil lebih utama." Ini juga merupakan pendapat para sahabat Asy-Syafi'i. Di antara yang berpendapat menyerahkan kepada imam adalah: Asy-Sya'bi, Muhammad bin Ali, Abu Razin dan Al Auza'i, karena imam lebih mengetahui tempat penyalurannya, dan menyerahkan kepadanya telah membebaskan tanggun jawab lahir dan batin, sedangkan menyerahkan langsung kepada orang fakir tidak membebaskan tanggung jawab secara batin, karena ada kemungkinan bahwa itu bukan mustahiqnya.

Lagi pula, penyerahan kepada penguasa berarti keluar dari perselisihan pendapat dan menghilangkan kemungkinan adanya tuduhan. Ibnu Umar menyerahkan zakatnya kepada petugas yang datang dari Ibnu Az-Zubair atau Najdah Al Haruri.

Telah diriwayatkan dari Suhail bin Abu Shalih, ia menuturkan, "Aku mendatangi Sa'd bin Abu Waqqash, lalu aku katakan, 'Aku punya harta dan aku ingin mengeluarkan zakatnya. Namun mereka itu (penguasa) adalah orang-orang yang sebagaimana engkau lihat, apa yang engkau sarankan padaku?' Ia menjawab, 'Serahkan kepada mereka.' Lalu aku datangi Ibnu Umar, ia pun berkata seperti itu. Kemudian aku datangi Abu Hurairah, ia pun berkata seperti itu, Lalu aku datangi Abu Sa'id, ia pun berkata seperti itu."[65] Diriwayatkan

---

[65] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/215), Abdurrazzaq di dalam

seperti itu juga dari Aisyah.

Malik, Abu Hanifah dan Abu Ubaid berkata, "Tidak menyerahkan zakat harta yang ada di tangan kecuali kepada imam, berdasarkan firman Allah *Ta'ala*,

خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ

'Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka, dan berdoalah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketentraman jiwa bagi mereka.' (Qs. At-Taubah [9]: 103)

Juga karena Abu Bakar menuntut zakat mereka dan memerangi mereka (karena menolak berzakat kepadanya), dan ia berkata, 'Seandainya mereka enggan menyerahkan zakat tali kekang unta yang dulu mereka tunaikan kepada Rasulullah SAW, pasti aku akan memerangi mereka karena hal itu.'[66] Para sahabat pun menyepakati ini. Begitupula, apa yang boleh diterima oleh imam karena hukum pemerintahan, maka tidak boleh menyerahkan kepada rakyatnya, sebagaimana wali anak yatim."

Adapun menurut Asy-Syafi'i ada dua pendapat yang menjadi dua madzhabnya.

Menurut kami: Tentang bolehnya menyerahkan sendiri, yaitu menyerahkan kepada mustahiq (orang yang berhak menerimanya) yang boleh disalurkan kepadanya, maka itu sah. Seperti halnya membayarkan utang kepada yang diutangi, dan seperti zakat harta yang tidak di tempat. Dan juga, karena zakat fitrah adalah salah satu jenis zakat, sehingga seperti juga zakat lainnya. Sedangkan ayat tadi menunjukkan bahwa imam boleh mengambilnya, tidak ada perbedaan pendapat mengenai hal ini.

Sedangkan tuntutan Abu Bakar, itu karena mereka tidak menunaikannya kepada ahlinya, seandainya mereka telah menunaikannya kepada ahlinya, tentu ia tidak akan memeringai mereka karena hal itu. Karena hal itu diperdebatkan tentang keabsahannya, maka tidak boleh memerangi karenanya. Adapun imam menuntut karena hukum pemerintahan dan sebagai wakil dari mustahiq, kalaupun diserahkan langsung kepada mereka, maka itu

---

Mushannaf-nya (4/ح 4926), dan Ibnu Abi Syaibah (3/156).

[66] Telah dikemukakan pada nomor 9 pada awal kitab zakat.

boleh, karena mereka orang dewasa, maka boleh menyerahkan kepada mereka, berbeda dengan anak yatim.

Tentang keutamaan menyerahkan sendiri: Karena itu adalah menyampaikan hak kepada mustahiqnya disamping besarnya pahala penanganan, pemeliharaan hak mereka dari kemungkinan terjadinya pengkhianatan, tindakan langsung menghilangkan kesulitan mustahiqnya dengan mencukupi kebutuhannya di samping bisa langsung memberikan kepada yang lebih membutuhkannya dari para kerabat dan keluarganya, serta bersilaturahim dengan mereka, maka tindakan itu lebih utama, sebagaimana bila petugas pemungutnya bukan orang yang adil.

Jika dikatakan: Bagaimana tentang imam yang adil, karena pengkhiatan mungkin tidak terjadi padanya? Kami katakan: Imam tidak selalu menangani langsung, biasanya ia menyerahkan kepada para pembantunya, dan itu tidak menjamin tidak adanya pengkhianatan mereka. Lagi pula, mungkin saja zakat itu tidak sampai kepada mustahiq yang telah diketahui oleh orang yang berzakat dari kalangan familinya dan para tentangganya, padahal mereka lebih berhak dengan silaturahimnya, zakatnya dan kepeduliannya.

Ucapan mereka 'bahwa pengambilan yang dilakukan oleh imam akan membebaskan tanggung jawab lahir dan batin'. Kami katakan: Ini menjadi gugur bila penyerahan zakat itu kepada imam yang tidak adil, tindakan itu memang membebaskan tanggung jawab, namun itu tidak lebih utama. Sementara membebaskan tanggung jawab secara lahir sudah cukup.

Ucapan mereka 'bahwa itu menghilangkan tuduhan'. Kami katakan: Jika telah menunjukkan secara lahir maka hilangkan tuduhan, baik itu diserahkan langsung atau diserahkan kepada imam. Tidak ada perbedaan dalam madzhab ini bahwa bila menyerahkannya kepada imam itu boleh,[67] baik ia seorang yang adil ataupun tidak adil, dan baik itu zakat harta yang tampak maupun yang tidak tampak.

Hal itu telah membebaskan tanggung jawabnya, baik nantinya zakat itu rusak di tangan imam ataupun tidak, dan baik itu diserahkan kepada penyalurannya ataupun tidak, hal ini berdasarkan riwayat tadi yang kami kemukakan dari para sahabat. Selain itu, karena imam adalah wakil mereka secara syar'i, maka dengan membayarkan

---

[67] Kami mencantumkan ini dari naskah [ـه].

kepadanya berarti sudah membebaskannya, sebagaimana wali anak yatim yang menerimakannya. Juga tidak ada perbedaan pendapat dalam madzhab ini, bahwa pemilik harta boleh menyalurkan zakatnya sendiri.

Pasal: Jika golongan khawarij dan pemberontak mengambil zakat, maka itu telah sah dari pemiliknya (dari yang berkewajiban mengeluarkannya).

Ibnu Al Mundzir menceritakan dari Ahmad, Asy-Syafi'i dan Abu Tsaur tentang khawarij, bahwa itu sah. Begitu juga setiap zakat yang diambil oleh penguasa, maka itu sudah sah bagi pemiliknya, baik penguasa itu adil maupun lalim, dan baik ia mengambilnya secara paksa ataupun dibayarkan kepadanya dengan suka rela.

Abu Shalih berkata, "Aku tanyakan kepada Sa'd bin Abu Waqash, Ibnu Umar, Jabir, Abu Sa'id Al Khudri dan Abu Hurairah, aku katakan, 'Penguasa ini telah melakukan apa yang kalian lihat. Apa boleh aku menyerahkan zakatku kepadanya?' Mereka semua menjawab, 'Ya'."[68]

Ibrahim berkata, "Telah mencukupi darimu apa yang diambil oleh para pemungut zakat." Dari Salamah bin Al Akwa', bahwa ia membayarkan zakatnya kepada Najdah. Dari Ibnu Umar, bahwa ia ditanya tentang petugas zakat Ibnu Az-Zubair dan petugas zakat Najdah, ia menjawab, "Kepada yang mana pun engkau serahkan, maka itu telah mencukupi darimu." Seperti itu juga yang dikatakan oleh ulama madzhab Hanafi, yaitu kepada yang menguasainya.

Mereka juga berkata, "Jika melewati kaum khawarij lalu mereka memungut zakatnya, maka itu tidak mencukupi zakatnya." Abu Ubaid berkata tentang khawarij, "Mereka mengambil zakat dari orang yang harus diambil zakatnya, maka zakatnya harus dikeluarkan lagi, karena mereka itu bukan pemimpin tetapi seperti perampok."

Menurut kami: Sejauh yang kami ketahui, bahwa ucapan para sahabat itu tidak ada perbedaan pada masa mereka, maka hal itu menjadi ijma. Selain itu, karena pembayaran zakat itu diserahkan kepada yang berkuasa, bukan menyerahkannya kepada pemberontak.

---

[68] HR. Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (4/ج al. 45/ج 6921).

Pasal: Ketika membayar zakat dianjurkan untuk mengucapkan,

اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا مَغْنَمًا، وَلاَ تَجْعَلْهَا مَغْرَمًا.

"Ya Allah jadikanlah ia keuntungan dan janganlah Engkau jadikan ia sebagai utang," dan memuji Allah atas bimbingannya sehingga dapat menunaikannya.

Abu Hurairah meriwayatkan, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا أَعْطَيْتُمُ الزَّكَاةَ فَلاَ تَنْسَوْا ثَوَابَهَا، أَنْ تَقُولُوا: اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا مَغْنَمًا، وَلاَ تَجْعَلْهَا مَغْرَمًا.

'*Apabila kalian memberikan zakat, maka jangan lupa (memohon) pahalanya, yaitu kalian mengucapkan, 'Allahummaj'alhaa maghnaman wa laa taj'alhaa maghraman'* [ya Allah jadikanlah ia keuntungan dan janganlah Engkau jadikan ia sebagai utang]'."[69] (HR. Ibnu Majah).

Dianjurkan pula bagi penerimanya untuk mendoakan orang yang memberinya, yaitu dengan mengucapkan, '*Aajarakallaahu fiima a'thaita wa baaraka laka fiimaa anfaqta, wa ja'ala laka thahuuran*' [Semoga Allah memberimu pahala atas apa yang engkau berikan, dan memberkahimu atas apa yang engkau nafkahkan, serta menjadikannya sebagai penyuci bagimu].

Jika penyerahan zakat itu kepada petugas zakat atau imam, maka berterima kasih kepadanya dan mendoakannya. Allah *Ta'ala* telah berfirman,

خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ

"*Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka, dan mendo'alah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketentraman jiwa bagi mereka.*" (Qs. At-Taubah [9]: 103)

---

[69] HR. Ibnu Majah (1/ح 1797), isnadnya *dha'if*, karena di dalam sanadnya terdapat Al Walid bin Muslim, seorang *mudallis*, dan Al Bukhturi yang disepakati *dha'if*. Ibnu Hajar berkata, "*Dha'if* dan *matruk*" yakni Al Bakhturi bin Ubaid Ath-Thanaji.

Abdullah bin Abu Aufa berkata, "Ayahku termasuk yang ikut perjanjian di bawah pohon (bai'at Ridhwan), sementara Rasulullah SAW, apabila suatu kaum menyerahkan zakat kepadanya beliau mendoakan, '*Allahumma shalli 'alaa Aali Fulaan* [Ya Allah berkahilah keluarga Fulan].' Lalu ayahku –yakni Abu Aufa- datang membawakan zakatnya kepada beliau, maka beliau pun berdoa, '*Allahumma shalli 'alaa aali abii aufaa* [Ya Allah berkahilah Abu Aufa]."[70] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Shalat di sini adalah doa dan permohonan berkah, namun hal ini tidak wajib, karena ketika Nabi SAW mengutus Mu'adz ke Yaman, beliau berpesan, "*Beritahulah mereka bahwa diwajibkan zakat atas orang-orang kaya mereka untuk disalurkan kepada orang-orang miskin mereka.*"[71] (HR. *Muttafaq 'Alaih*), di sini beliau tidak memerintahkan untuk mendoakan. Dan juga, karena itu tidak diwajibkan atas orang miskin yang menerimanya, maka apalagi wakilnya (yakni imam atau petugas zakat).

Pasal: Boleh menyerahkan zakat kepada orang dewasa ataupun anak kecil, baik bisa memakan makanan ataupun tidak. Ahmad berkata, "Boleh membayarkan zakatnya untuk upah penyusuan anak temuan orang lain yang termasuk orang fakir." Diriwayatkan juga dari Ahmad, "Tidak boleh menyerahkannya kecuali kepada orang yang bisa memakan makanan."

Al Marwadzi berkata, "Abu Abdillah tidak memandang bolehnya memberikan zakat kepada anak kecil kecuali yang sudah bisa memakan makanan." Pendapat pertama lebih benar, karena ia orang fakir maka boleh diserahkan kepadanya sebagaimana orang yang sudah bisa makan. Lagi pula, ia membutuhkan zakat untuk membayar upah penyusuannya, keperluan pakaiannya dan keperluan-keperluan lainnya, sehingga termasuk dalam keumuman nash. Zakat itu diberikan kepada walinya, karena ia yang menangani hak-haknya, dan ini termasuk di antara hak-haknya. Jika tidak mempunyai wali, maka diberikan kepada orang yang mengurusinya, yaitu ibunya atau

---

[70] HR. Al Bukhari (3/ح 1497/*Fath*), Muslim (2/zakat/756, 757/ح 176), Abu Daud (2/ح 1590), Ibnu Majah (1/ح 1796), An-Nasa'i (5/ح 2457), Ahmad (4/383), Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/157).

[71] Telah dikemukakan pada nomor 1 di awal kitab zakat.

lainnya. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad. Begitu pula orang gila.

Harun Al Hamal berkata, "Aku katakan kepada Ahmad, 'Apa yang dilakukan terhadap anak-anak kecil?' Ia menjawab, 'Diberikan kepada para wali mereka.' Aku katakan lagi, 'Jika mereka tidak mempunyai wali?' Ia menjawab, 'Diberikan kepada orang dewasa yang mengurusinya.' Ia memberikan rukhsahah pada kondisi itu." Muhinna berkata, "Aku tanyakan kepada Abu Abdillah, 'Apakah zakat diberikan juga kepada orang gila dan orang yang hilang akal?' Ia menjawab, 'Ya.' Aku berkata lagi, 'Siapa yang akan menerimakannya?' Ia menjawab, 'Walinya.' Aku katakan lagi, 'Jika tidak mempunyai wali?' Ia menjawab, 'Orang yang mengurusinya'."

Jika zakat itu diberikan kepada anak kecil yang telah berakal, maka menurut konteks perkataan Ahmad, bahwa itu sah. Al Marwadzi berkata, "Aku katakan kepada Ahmad, 'Apa anak yatim diberi zakat?' Ia menjawab, 'Ya.' Aku katakan lagi, 'Aku khawatir ia akan menyia-nyiakannya.' Ia berkata, 'Diserahkan kepada orang yang mengurusinya.

Telah diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni dengan isnadnya dari Abu Juhaifah, ia menuturkan, 'Rasulullah SAW mengutus seorang petugas kepada kami, lalu mengambil zakat dari orang-orang kaya diantara kami, lalu disalurkan kepada orang-orang miskin diantara kami. Saat itu aku masih anak yatim yang masih kecil dan tidak mempunyai harta, lalu ia memberiku seekor unta muda'."[72]

Pasal: Jika menyerahkan zakat kepada orang yang diduga fakir, maka tidak perlu memberitahunya bahwa itu adalah zakat.

Al Hasan berkata, "Apakah engkau hendak merisaukannya? jangan kau beritahu hal itu." Ahmad bin Al Hasan berkata, "Aku katakan kepada Ahmad, 'Seseorang menyerahkan zakat kepada orang lain, apakah ia perlu berkata 'ini adalah zakat' atau diam saja?' Ia menjawab, 'Untuk apa ia melakukan hal itu, berikan saja lalu diam. Apa ia ingin merisaukannya?'."

[72] HR. At-Tirmidzi (2/ج 649), dan Ad-Daraquthni (2/136), Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

424. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Zakat wajib tidak boleh diberikan kepada kedua orang tua (ayah-ibu) dan seterusnya ke atas, dan tidak pula kepada anak dan seterusnya ke bawah."

Ibnu Al Mundzir[73] berkata, "Para ahli ilmu telah sepakat, bahwa zakat tidak boleh diberikan kepada orang tua, walaupun dalam kondisi yang memaksa si pemberi zakat untuk menyerahkan kepada mereka sebagai nafkah mereka. Karena pemberian zakat kepada mereka akan mencukupi mereka sehingga tidak lagi memerlukan nafkah darinya dan mengugurkan kewajibannya memberi nafkah kepada mereka. Hal ini berarti manfaatnya kembali kepada dirinya, sehingga seolah-olah ia menyerahkan zakat kepada dirinya sendiri, maka itu tidak boleh, sebagaimana halnya melunasi utang dengan zakat."

Al Kharqi berkata, "Yang dimaksud dengan kedua orang tua adalah ayah dan ibu. Yang dimaksud dengan 'dan seterusnya ke atas' adalah ayah dan ibu dari kedua orang tua (kakek dan nenek), walaupun derajat mereka lebih tinggi dari si pemberi zakat, seperti kedua orang tua ayah atau kedua orang tua ibu, atau semuanya, atau yang lebih tinggi lagi derajatnya, baik yang diwarisi maupun tidak.

Yang dimaksud dengan 'dan tidak pula kepada anak dan seterusnya ke bawah', yakni walaupun yang derajatnya turun (lebih rendah), yaitu cucu dari anak laki-laki maupun dari anak perempuan, baik yang mewarisi maupun tidak. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad. Ia berkata, 'Kedua orang tua tidak boleh diberi zakat, tidak pula anaknya anak laki-laki (yakni cucu dari anak laki-laki), tidak pula kakek dan nenek, dan tidak pula anaknya anak perempuan (cucu dari anak perempuan).' Nabi SAW bersabda, '*Sesungguhnya anakku ini adalah seorang pemimpin.*'[74] Maksud beliau Al Hasan.

Beliau menyebutnya anak, karena ia berasal dari nasabnya, sehingga seperti pewaris, lagi pula ada hubungan kerabat secara parsial dan partisial, berbeda dengan yang lainnya."

---

[73] Disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir di dalam *Al Ijma'* (hal. 37/118).

[74] HR. Al Bukhari (5/ح 2704/*Fath*), Abu Daud (4/ح 4290), At-Tirmidzi (5/ح 3773) dari hadits Abu Bakrah dengan lafazh, "*Sesungguhnya Anakku ini seorang pemimpin. Mudah-mudahan Allah menjadikannya sebagai perantara untuk mendamaikan dua kubu orang-orang Islam yang berselisih.*", dan An-Nasa`i (3/ح 1409).

Pasal: Adapun kerabat lainnya, maka yang tidak mewarisi boleh diberikan zakat kepadanya, baik itu karena tidak adanya perwarisan padanya ataupun karena tidak ada sebabnya karena kerabat jauh, yaitu mereka yang tidak dinyatakan oleh Allah *Ta'ala* dan tidak pula oleh Rasulullah SAW sebagai pewaris, ataupun karena terhalang untuk mendapatkan warisan, misalnya saudara laki-laki terhalang oleh keberadaan anak laki-laki atau ayah, paman terhalang oleh saudara laki-laki dan anaknya dan seterusnya ke bawah. Maka untuk mereka boleh diberikan zakat, karena tidak ada hubungan kekerabatan secara parsial dan tidak ada hak perwarisan, sehingga menyerupai orang lain.

Tapi bila ada hak perwarisan, misalnya dua laki-laki bersaudara yang saling mewarisi, maka mengenai hal ini ada dua riwayat:

Pertama, masing-masing dari keduanya boleh memberikan zakatnya kepada yang lainnya. Ini pendapat yang zhahir darinya yang diriwayatkan oleh jama'ah.

Dalam riwayat Ishak bin Ibrahim dan Ishak bin Manshur ia berkata, bahwa ia ditanya, apakah saudara laki-laki, saudara perempuan, dan bibi (dari pihak ibu) boleh diberi zakat? Ia menjawab, "Setiap kerabat boleh diberi zakat kecuali kedua orang tua dan anak." Ini juga merupakan pendapat mayoritas ahli ilmu.

Abu Ubaid berkata, "Ini juga merupakan pendapatku, berdasarkan sabda Nabi SAW,

الصَّدَقَةُ عَلَى الْمِسْكِينِ صَدَقَةٌ وَهِيَ عَلَى ذِي الرَّحِمِ ثِنْتَانِ صَدَقَةٌ وَصِلَةٌ.

'*Sedekah kepada orang miskin adalah (satu pahala) sedekah, sementara untuk orang yang mempunyai hubungan rahim ada dua (pahala), yaitu sedekah dan silaturahim.*'[75]

Di sini beliau tidak mensyaratkan sedekah wajib (yakni zakat) atau sunnah, dan tidak membedakan antara yang mewarisi dan yang tidak. Selain itu juga, karena termasuk garis silsilah, sehingga seperti orang lain (yang tidak ada hubungan)."

Kedua: tidak memberikan zakat kepada orang yang diwarisi. Ini juga merupakan konteks perkataan Al Kharqi, karena ia berkata,

---

[75] HR. At-Tirmidzi (2/ح 658), An-Nasa'i (5/ح 2581), Ibnu Majah (1/ح 1844), Ad-Darimi (1/ح 1681), dan Al Albani di dalam *Shahih Al Jami'* (3858), dan ia berkata, "*Shahih.*"

'dan tidak pula kepada orang yang wajib kau disantuni,' sedangkan orang yang mewarisi menanggung biaya orang yang diwarisinya. Karena ia yang menanggung biayanya, bila kemudian ia mencukupinya dengan zakatnya sehingga tidak perlu mengeluarkan biaya, maka manfaat zakatnya itu kepada dirinya sendiri, maka itu tidak boleh, seperti halnya memberikan zakat kepada orang tuanya, atau membayarkan utangnya dengan zakat itu. Adapun hadits tadi maksudnya adalah sedekah tathawwu'.

Karena itu, bila salah satunya mewarisi yang lainnya, sementara yang lainnya tidak mewarisi, seperti bibi (dari pihak bapak) dengan keberadaan putra saudara laki-lakinya, dan orang yang dimerdekakan dengan keberadaan orang yang memerdekakan, maka pewaris dari keduanya menanggung nafkah yang diwarisinya, dan ia tidak memberikan zakat kepadanya.

Adapun orang yang diwarisi tidak harus memberikan nafkah kepada yang mewarisinya, sehingga tidak menghalangi untuk memberikan zakat kepadanya karena tidak adanya faktor yang menghalanginya. Seandainya dua laki-laki bersaudara yang mana salah satunya mempunyai anak dan yang satu lagi tidak mempunyai anak, maka yang mempunyai anak itu menanggung biaya saudaranya, sehingga ia tidak boleh memberikan zakatnya kepadanya.

Adapun orang yang tidak mempunyai anak, maka ia boleh menyerahkan zakatnya kepada saudaranya itu (yang mempunyai anak) karena ia tidak harus menanggung nafkahnya, karena perwarisannya terhalanagi (oleh keberadaan anaknya tersebut). Seperti itu pula pendapat Ats-Tsauri.

Adapun *dzawil arham*• dalam kondisi mewarisi, boleh memberikan zakat kepada mereka menurut konteks pendapat madzhab ini, karena kekerabatan mereka lemah, mereka tidak mewarisi dengan

---

• *Dzawil arham*: Mereka adalah kerabat yang tidak termasuk *dzawil furudh* dan tidak juga *'ashabah*, seperti, paman dari pihak ayah, paman dari pihak ibu, bibi dari pihak ayah, bibi dari pihak ibu, anak laki-laki saudara perempuan, anak perempuan dari saudara perempuan, cucu laki-laki dari anak perempuan dan kerabat lain yang bukan ahli waris, karena mereka tidak termasuk *ashabul furudh* (*dzawil furudh*) dan tidak pula *'ashabah*. *Dzawil Furudh* adalah ahli waris yang mendapatkan bagian tertentu. *'Ashabah* bentuk jamak dari kata *'ashib*, yaitu orang yang mendapatkan seluruh harta warisan jika ia sendirian, atau mendapatkan sisa warisan jika ada ahli waris yang lainnya, atau tidak mendapatkan apa-apa jika harta warisan tidak tersisa.

keberadaan *'ashabah* ataupun *dzawil furudh* selain salah satu dari suami istri, maka boleh memberikan zakat kepada mereka sebagaimana kaum muslim lainnya, karena hartanya akan beralih kepada mereka bila tidak ada pewarisnya.

425. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak pula kepada suami (istri memberikan zakatnya kepada suaminya) dan tidak pula kepada istri (yakni suami memberikan zakatnya kepada istrinya)."

Suami tidak boleh memberikan zakat kepada istri, ini sudah menjadi ijma. Ibnu Al Mundzir[76] berkata, "Para ahli ilmu telah sepakat, bahwa suami tidak boleh memberikan zakat kepada istrinya." Demikian ini, karena menafkahinya adalah wajib, maka tidak boleh mengambil zakatnya, sehingga tidak boleh juga memberikan zakatnya kepadanya seperti memberikan nafkah kepadanya.

Adapun istri memberikan zakatnya kepada suaminya, mengenai ini ada dua riwayat:

Riwayat *Pertama*, tidak boleh memberikan zakatnya kepada suaminya. Ini juga merupakan pendapat yang dipilih oleh Abu Bakar dan merupakan madzhabnya Abu Hanifah. Karena ia adalah salah satu dari suami istri, maka tidak boleh memberikan zakatnya kepada pasangannya.

Selain itu juga, karena dengan memberikannya berarti manfaatnya kembali kepada dirinya, karena bila suami tidak mampu menafkahi istri, maka dengan zakat itu ia bisa menafkahi istrinya, kalaupun ia bukan yang tidak mampu, maka itu akan menambah kemudahan baginya, sehingga dengan begitu berarti memberikan kepada orang yang berkecukupan sehingga terlahir manfaat dari dua kondisi itu, karena itu, istri tidak boleh memberikan zakatnya kepada suaminya, sebagaimana bila ia memberikannya untuk sewa rumah, atau nafkah budak atau ternaknya.

Jika dikatakan: Kemungkinan ia sedang terlilit utang, karena memang boleh memberikan zakat kepada orang yang terlilit utang, dan yang menerimanya harus melunasi utangnya, sehingga orang yang memberikan zakat itu mengambil manfaat dari pemberian zakat itu

---

[76] Ibnu Al Mundzir di dalam *Al Ijma'* (hal. 38).

kepadanya. Maka kami katakan: Perbedaan antara keduanya ada dua:

1. Hak nafkah istri lebih ditekankan daripada hak pemberi utang, dengan alasan, bahwa nafkah istri lebih didahulukan pada harta orang yang bangkrut daripada pelunasan utangnya. Istri juga boleh mengambil nafkah dari harta suami tanpa sepengetahuannya bila suami enggan memberinya nafkah.

2. Istri fleksible terhadap harta suaminya menurut hukum kebiasaan, dan harta masing-masing suami istri dianggap sebagai harta yang lainnya (harta bersama). Karena itu, Ibnu Mas'ud berkata tentang seorang budak yang mencuri cermin milik istri majikannya, 'Budakmu telah mencuri hartamu.' Dan ia tidak memotong tangannya.

Pendapat ini pun diriwayatkan dari Umar. Dan juga, kesaksian salah satunya tidak diterima untuk membela yang lainnya (yakni kesaksian istri untuk suami atau sebaliknya), hal ini berbeda antara pengutang dan pemberi utang.

Riwayat *kedua*, istri boleh memberikan zakatnya kepada suaminya. Ini juga merupakan pendapatnya Asy-Syafi'i, Ibnu Al Mundzir dan segolongan ahli ilmu. Karena Zainab, istrinya Abdullah bin Mas'ud, berkata,

يَا نَبِيَّ اللهِ إِنَّكَ أَمَرْتَ الْيَوْمَ بِالصَّدَقَةِ، وَكَانَ عِنْدِي حُلِيٌّ لِي فَأَرَدْتُ أَنْ أَتَصَدَّقَ بِهِ فَزَعَمَ ابْنُ مَسْعُودٍ أَنَّهُ وَوَلَدَهُ أَحَقُّ مَنْ تَصَدَّقْتُ بِهِ عَلَيْهِمْ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: صَدَقَ ابْنُ مَسْعُودٍ زَوْجُكِ وَوَلَدُكِ أَحَقُّ مَنْ تَصَدَّقْتِ بِهِ عَلَيْهِمْ

"Wahai Nabiyullah, hari ini engkau memerintahkan untuk bersedekah. Aku mempunyai perhiasan milikku, dan aku ingin menyedekahkannya.' Lalu Ibnu Mas'ud mengklaim bahwa dirinya dan anaknya lebih berhak untuk diberi sedekah, maka Nabi SAW bersabda, '*Ibnu Mas'ud benar. Suamimu dan anakmu lebih berhak untuk engkau beri sedekah*'."[77] (HR. Al Bukhari).

Diriwayatkan juga, "Bahwa istrinya Abdullah bertanya kepada Nabi SAW tentang putra-putra anak saudaranya yang yatim yang berada dalam pemeliharaannya, apa boleh ia memberikan zakat

---

[77] HR. Al Bukhari (3/ح 1462/*Fath*).

kepada mereka? Beliau menjawab, '*Ya*'."[78]

Al Jauzajani meriwayatkan dengan isnadnya, dari Atha', ia menuturkan, "Seorang wanita mendatangi Nabi SAW lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku mempunyai nadzar untuk bersedekah dua puluh dirham, sementara suamiku seorang yang fakir, apa boleh aku menunaikannya kepada suamiku?' beliau menjawab, '*Ya, bagimu dua jaminan pahala*'."*

Selain itu, karena ia tidak wajib menafkahinya, sehingga boleh memberikan zakat kepadanya sebagaimana kepada orang lain, berbeda halnya dengan istri, karena suami wajib menafkahinya. Selain itu juga, karena hukum asalnya boleh memberikan kepadanya, karena suami termasuk dalam keumuman golongan yang disebutkan sebagai yang berhak menerima zakat, sementara larangannya tidak ada nashnya dan tidak pula terjadi ijma, adapun mengqiyaskannya kepada yang terlarang memberikan zakat kepadanya, adalah pengqiyasan yang tidak tepat, karena jelasnya perbedaan antara keduanya, sehingga hukum bolehnya tetap.

Berdalih dengan ini lebih kuat daripada berdalih dengan nash-nash tadi karena konotasinya lemah, yaitu: Hadits pertama mengenai sedekah tathawwu', karena ia (istrinya Ibnu Mas'ud) berkata [yang maksudnya], 'aku akan bersedekah perhiasan milikknya (manzakatinya)' padahal menzakati perhiasan tidak wajib. Nabi SAW pun berkata, '*Suamimu dan anakmu lebih berhak untuk engkau beri sedekah*' padahal anak tidak boleh diberi zakat.

Hadits kedua tidak menyebutkan suami, dan penyebutan zakat pada riwayat ini tidak terpelihara. Ahmad berkata, "Orang yang menyebutkan zakat padanya (riwayat ini), menurutku itu tidak terpelihara. Sebenarnya itu sedekah selain zakat." Begitu pula yang dikatakan oleh Al A'masy. Sementara hadits lainnya mursal, lagi pula yang disinggungnya adalah nadzar.

Pasal: Jika dalam keluraganya terdapat orang yang tidak wajib dinafkahi, misalnya ada anak yatim orang lain, maka konteks perkataan Ahmad mengindikasinya tidak boleh memberikan zakat kepadanya, karena dengan memberikan kepadanya akan mendapat

---

[78] HR. Ibnu Majah (1/ح 1835), Al Albani berkata, "*Shahih.*"

* Takhrijnya akan dikemukakan pada nomor 154 yang semakna.

manfaat dengan mencukupinya sehingga tidak berlu dibiayai. Yang benar *insya Allah*, adalah boleh memberikan kepadanya, karena ia termasuk golongan yang berhak menerima zakat, dan tidak ada yang melarangnya, baik nash, ijma maupun qiyas yang shahih. Karena itu, tidak boleh mengeluarkannya dari keumuman nash tanpa dalil.

Jika diprediksi akan mendapat manfaat dengan memberikan zakat kepadanya, maka kami katakan: kadang tidak memperoleh manfaat itu, karena boleh jadi ia menggunakannya untuk kemaslahatan lain yang tidak ditanggung oleh si pemberi zakat itu. Kalaupun ia mendapat manfaat, maka manfaat itu tidak menggugurkan kewajiban terhadapnya, dan tidak untuk menarik harta kepadanya. Karena itu, tidak terlarang membayarkan kepadanya, sebagaimana bila memberinya sumbangan kepada yang bukan anggota keluarganya.

Pasal: Bagi orang yang mengeluarkan zakat tidak boleh membelinya kembali dari orang yang menerimanya. Ini diriwayatkan dari Al Hasan, dan ini juga merupakan pendapatnya Qatadah dan Malik. Para sahabat Malik berkata, "Jika ia membelinya maka pembelian itu tidak batal." Asy-Syafi'i dan yang lainnya berkata, "Itu boleh, berdasarkan sabda Nabi SAW, '*Sedekah itu tidak halal bagi orang kaya, kecuali lima golongan: orang yang membelinya dengan hartanya* ... dst.'"[79]

Sa'id meriwayatkan di dalam kitab *Sunan*nya: Bahwa seorang laki-laki bersedekah kepada ibunya dengan suatu sedekah, kemudian ibunya itu meninggal, lalu ia bertanya kepada Nabi SAW, beliau pun menjawab, '*Allah telah menerima sedekahmu dan mengembalikannya kepadamu sebagai warisan*'."[80] Ini juga termasuk dalam makna

---

[79] HR. Abu Daud (2/ح 1635), Ibnu Majah (1/ح 1841), Malik di dalam *Al Muwaththa*' (1/268), Ahmad (3/56), Al Albani berkata, "*Shahih*."

[80] Saya tidak menemukan lafazh ini dalam *Sunan* Sa'id bin Manshur, namun ia mengeluarkan (1/ح 249/ح al. 88) bab: Seseorang bersedekah dengan suatu sedekah, lalu sedekah itu kembali kepadanya karena perwarisan: Dari Ibnu Sirin, dengan lafazh: Ada seorang laki-laki yang bershadaqah kepada ibunya berupa seorang budak perempuan, lalu ibunya itu mengadakan mukatabah (perjanjian memerdekakannya dengan cara menebus kemerdekaan dirinya), lalu ibunya meninggal dan meninggalkan budak mukatab itu, maka Imran bin Hushain berkata kepadanya, "Engkau mewarisi ibumu."

Diriwayatkan juga: Dari Abdullah bin Buraidah, dari ayahnya, ia berkata,

membelinya, karena yang boleh dimiliki sebagai warisan maka boleh juga dimiliki dengan pembelian, sebagaimana harta-harta lainnya.

Menurut kami: Dalilnya adalah yang diriwayatkan Umar, dia menuturkan, "Aku menyerahkan seekor kuda (kepada seseorang) di jalan Allah, tampaknya kuda itu tidak diurus dengan baik oleh yang menerimanya (karena kekurangan biaya), aku kira ia akan menjualnya dengan harga murah, maka aku ingin membelinya, lalu aku bertanya kepada Rasulullah SAW, beliau pun menjawab,

لَا تَبْتَعْهُ وَلَا تَعُدْ فِي صَدَقَتِكَ وَإِنْ أَعْطَاكَهُ بِدِرْهَمٍ، فَإِنَّ الْعَائِدَ فِي صَدَقَتِهِ كَالْكَلْبِ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ.

'Jangan engkau membelinya. Dan janganlah engkau mengambil kembali sedekahmu, walaupun itu diberikan kepadamu hanya seharga satu dirham. Karena sesungguhnya orang yang mengambil kembali sedekahnya adalah seperti seekor anjing yang memakan kembali muntahannya'."[81] (HR. *Muttafaq 'Alaih*)

Jika dikatakan: Kemungkinan itu adalah yang wakaf untuk keperluan *fi sabilillah* sehingga beliau melarangnya. Kami katakan: Jika memang demikian, tentu orang itu (yang menerimanya) tidak akan menjualnya, dan Umar pun tidak berkeinginan untuk membelinya, bahkan ia akan mengecam orang yang membelinya dan akan melarangnya, karena tidak mungkin ia membiarkan kemungkaran. Lalu bagaimana bisa ia hendak melakukannya sendiri. Selain itu juga, karena Nabi SAW tidak mengingkari penjualan itu, namun yang beliau ingkari adalah Umar yang akan membelinya, karena itu berarti ia akan mengambil kembali sedekahnya.

Kedua, kami berdalih dengan keumuman lafazh tanpa melihat

"Seorang wanita datang kepada Rasulullah SAW lalu berkata, 'Wahai Rasulullah. Aku telah bersedekah kepada ibuku berupa sorang budak perempuan. Kini ibuku telah meninggal.' Lalu Rasulullah SAW bersabda, *'Engkau mendapat pahala dan (shadaqah itu) kembali kepadamu sebagai warisanmu* ...dst.'" al hadits. Lihat *Sunan* Sa'id bin Manshur (1/ح 248/ح al. 88/ bab yang tadi), Diriwayatkan juga oleh Abu Daud (2/ح 1656, 3/ح 2877) dengan lafazh yang sama (seperti lafazh Sa'id), Al Albani berkata, "*Shahih*, sebagaimana yang HR. At-Tirmidzi (2/667) seperti itu."

[81] HR. Al Bukhari (3/1490/*Fath*) dengan lafazh: لا تشتر sebagai ganti kalimat لا تبتع, Muslim (3/ح ibah/1239/ح 1, 2), Abu Daud (2/1593), At-Tirmidzi (2/668), Ibnu Majah secara ringkas (2/2390), An-Nasa'i (5/2614), Imam Malik di dalam *Al Muwaththa`* (1/282), dan Ahmad (1/40).

kekhususan sebab, karena Nabi SAW telah bersabda, "*Janganlah engkau mengambil kembali sedekahmu*" yakni dengan membelinya, karena orang yang mengambil kembali sedekahnya bagaikan orang yang memakan kembali muntahannya. "Mengambil" dengan keumuman lafazhnya lebih sesuai daripada "Memegang" dengan kekhususan sebab.

Jika dikatakan: Lafazh itu tidak bisa diartikan membeli, karena mengambil kembali sedekah adalah menarik kembali tanpa pengganti dan membatalkan akad, sebagaimana menarik kembali pemberian. Dalilnya adalah sabda Nabi SAW, "*Orang yang mengambil kembali pemberiannya seperti seekor anjing yang memakan kembali muntahannya.*"[82] Jika memberi sesuatu kepada orang lain, lalu membelinya, maka itu boleh.

Kami katakan: Nabi SAW berkata itu sebagai jawaban bagi Umar yang menanyakan tentang pembelian kuda tersebut. Seandainya lafazh itu tidak mengandung arti membeli yang ditanyakan oleh Umar, tentu beliau tidak akan menjawabnya dengan itu. Karena tidak boleh mengeluarkan kekhususan sebab dari keumuman lafazh agar pertanyaan itu tidak luput dari jawaban.

Telah diriwayatkan dari Jabir, bahwa ia berkata, "Jika petugas zakat datang, maka serahkanlah zakatmu kepadanya, dan janganlah engkau membelinya. Karena mereka biasa mengatakan, 'Juallah itu.' Lalu aku katakan, 'Sesungguhnya ini milik Allah'."[83]

Dari Umar, bahwa ia berkata, "Janganlah engkau membeli penyuci hartamu."[84] Selain itu juga, karena membelinya adalah sarana untuk menarik kembali apa yang ada padanya, karena orang yang fakir (si penerima) akan malu sehingga tidak menentukan hartanya, bahkan mungkin akan memurahkannya dengan harapan agar diberikan sedekah lainnya kepadanya, atau mungkin ia tahu bahwa bila tidak mau menjualnya kepadanya maka akan ditarik kembali, atau berkesan semacam itu.

---

[82] HR. Al Bukhari (5/2589/*Fath*) dengan lafazh, "*Orang yang mengambil kembali pemberiannya seperti anjing yang memakan kembali muntahannya*", Muslim (3/ح ibah/1241/ح 7), Abu Daud (3/3538), An-Nasa`i (6/3691), dan Ahmad (1/250, 280).

[83] HR. Abdurrazzaq (4/ح 6896), dan Ibnu Abi Syaibah (3/188) di dalam *Mushannaf* mereka dari hadits Jabir bin Abdullah.

[84] HR. Ibnu Abi Syaibah (3/188).

Maka apa pun tujuannya yang caranya seperti itu, harus dihindari, sebagaimana bila mensyaratkan untuk menjualnya kepadanya. Ini juga merupakan sarana untuk mengeluarkan nilai, dan itu terlarang. Adapun hadits mereka, kami juga berdalih dengan itu, dan itu kembali dengan warisan, namun bukan ini yang diperdebatkan. Ibnu Abdil Barr berkata, "Semua ulama berkata, 'Jika (zakat) kembali kepadanya dengan warisan, maka itu baik baginya.' Kecuali Ibnu Umar dan Al Hasan bin Hayy."

Pembelian tidak termasuk makna perwarisan, karena kepemilikan bisa dipastikan dengan warisan secara hukum tanpa adanya pilihan, dan itu bukan cara untuk mencapai apa-apa yang kami sebutkan tadi. Hadits lainnya mursal dan bersifat umum, sedangkan hadits kami bersifat khusus lagi shahih, maka mengamalkannya lebih baik dari segala seginya.

Pasal: Jika kondisinya mendesak untuk membeli zakatnya, misalnya: Bahwa zakat tersebut merupakan bagian dari hewan yang mana si fakir (si penerima) tidak mungkin memanfaatkannya, dan tidak menemukan orang yang akan membelinya selain si pemilik karena keberadaan sisanya di tangannya, sebab bila dibeli oleh orang lain bisa menimbulkan madharat bagi si pemilik karena buruknya perserikatan, atau misalnya zakat tersebut pada buah kurma dan anggur yang berupa anggur muda dan kurma muda, lalu petugas zakat perlu menjualnya sebelum dipetik, maka Al Qadhi menyebutkan bahwa ia boleh menjualnya kepada si pemilik harta dalam kasus ini.

Begitu pula pada contoh kasus pertama, dan pada semua kondisi yang memerlukan untuk membelinya, karena larangan membeli pada hal-hal yang disepakati adalah untuk mencegah timbulnya madharat terhadap orang fakir (si penerima). Karena timbulnya madharat akibat dilarang menjual pada kondisi-kondisi tersebut lebih besar, maka membolehkan menjualnya adalah lebih utama.

Pasal: Muhinna berkata, "Aku tanyakan kepada Abu Abdillah, tentang seseorang (A) yang mempunyai utang dengan gadaian terhadap orang lain (B) namun ia tidak mempunyai harta untuk melunasinya, sementara orang tersebut (B) mempunyai

zakat harta yang akan disalurkan kepada orang-orang miskin, lalu ia (B) memberikan gadaian itu kepadanya (A) dan berkata, 'Piutangku yang ada padamu menjadi milikmu.' Dan ia (B) menghitungnya (barang gadaian) dari zakat hartanya.

Abu Abdillah menjawab, 'Itu tidak mencukupinya (tidak sah).' Aku katakan lagi, 'Bagaimana bila ia (B) menyerahkan kepadanya (A) dari zakatnya, bila ia (A) mengembalikan lagi sebagai pembayaran utangnya, apa boleh ia (B) mengambilnya?' Ia menjawab, 'Ya.' Di kesempatan lain ditanyakan kepadanya, 'Jika ia (B) memberinya (A) kemudian ia (A) mengembalikan kepadanya (B)?' Ia menjawab, 'Jika dengan pengalihan maka aku tidak menyukainya.' Dikakatan kepadanya, 'Jika orang yang berutang itu (A) meminjam sejumlah dirham lalu membayarkan kepadanya (B), kemudian ia (B) mengembalikan kepadanya (A) dan dihitung sebagai zakatnya?' Ia menjawab, 'Jika dengan itu ia ingin untuk menghidupkan hartanya, maka itu tidak boleh'."

Disimpulkan dari perkataanya, bahwa menyerahkan zakat kepada orang yang berutang hukumnya boleh, baik penyerahan itu di permulaan (tanpa mengaitkan dengan suatu kondisi si penerima) atau disesuaikan dengan hak yang ada padanya (hak si pemberi zakat yang ada pada si penerima), kemudian si penerima membayarkan lagi kepadanya sebagai pembayaran tanggungan yang ada padanya.

Kecuali bila maksud penyerahan itu untuk menghidupkan hartanya atau mencukupi utangnya, maka tidak boleh, karena zakat itu hak Allah *Ta'ala*, maka tidak boleh diserahkan untuk kemanfaatan dirinya, dan tidak boleh menghitung piutang yang ada pada orang lain sebagai zakat sebelum menerimanya, karena ia diperintahkan untuk menunaikannya dan menyerahkannya, sedangkan yang tadi adalah pengguguran utang. *Wallahu a'lam.*

426. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak pula kepada orang kafir dan tidak pula hamba sahaya."

Kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat di kalangan ahli ilmu, bahwa zakat harta tidak boleh diserahkan kepada orang kafir dan tidak pula kepada hamba sahaya. Ibnu Al Mundzir[85]

---

[85] Disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir di dalam *Al Ijma'* (hal. 37/ح 117).

berkata, "Semua ahli ilmu yang kami kenal telah sepakat, bahwa orang dzimmi (non muslim yang berada dalam perlindungan kaum muslim) tidak diberi zakat harta, karena Nabi SAW telah berpesan kepada Mu'adz (ketika diutus ke Yaman), '*Beritahulah mereka, bahwa mereka berkewajiban membayar zakat yang diambil dari orang-orang kaya mereka dan disalurkan kepada orang-orang miskin mereka.*'[86] Beliau mengkhususkan pendistribusiannya kepada orang-orang miskin mereka sebagaimana beliau mengkhususkan pengambilannya dari orang-orang kaya mereka."

Adapun hamba sahaya, maka ia tidak akan memiliki apa yang diserahkan kepadanya, karena apa yang diberikan kepadanya adalah milik majikannya, jadi seolah-olah diberikan kepada majikannya. Selain itu juga, karena hamba sahaya wajib dinafkahi oleh majikannya, sehingga ia tidak membutuhkannya karena telah terpenuhi.

427. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Kecuali mereka termasuk 'amil zakat (pengurus zakat), maka mereka diberi hak sesuai dengan pekerjaan mereka."

Penjelasan: Bahwa pengurus zakat boleh menerima upah pekerjaannya dari zakat, baik ia orang merdeka maupun hamba sahaya. Konteks perkataan Al Kharqi menunjukkan, bahwa boleh juga orang kafir. Ini salah satu dari dua riwayat dari Ahmad, karena Allah *Ta'ala* telah berfirman, "*Pengurus-pengurus zakat*" (Qs. At-Taubah [9]: 60), ini lafazh umum yang mencakup semua pekerja dengan karakter apa saja. Selain itu juga, karena pekerjaan yang diupah tidak menghalangi penerimaan upahnya sebagaimana pengupahan lainnya.

Riwayat lainnya: Pengurus zakat tidak boleh orang kafir, karena di antara syaratnya adalah amanah (jujur), sedangkan kekufuran kontradiktif dengan amanah. Pengurus zakat boleh orang kaya dan kerabat si pemilik harta. Maksud 'diberi hak sesuai dengan pekerjaan mereka' yakni diberi sebagai upah mereka. Imam boleh memilih ketika mengutus petugas zakat, bila mau ia boleh menyewanya (mempekerjakannya) dengan upah yang sah dan diserahkan kepadanya apa yang telah disebutkan (ketika akan mempekerjakannya), dan bila mau boleh juga mengutusnya tanpa

---

[86] Telah dikemukakan pada nomor 1 kitab zakat.

menyewanya (tanpa menyatakan dipekerjakan/disewa) dan diberikan kepadanya upah yang semisal.

Ini cukup dikenal di masa Rasulullah SAW, karena tidak ada khabar yang sampai kepada kami, bahwa beliau menetapkan suatu upah tertentu kepada salah seorang pekerja.

Abu Daud meriwayatkan dengan isnadnya, dari Ibnu As-Sa'idi, ia berkata, "Umar mempekerjakanku untuk mengambil zakat. Setelah aku menyelesaikannya dan menyerahkannya kepadanya, ia menyuruhku untuk menerima upah, lalu aku katakan, 'Sesungguhnya aku mengerjakannya karena Allah, dan upahku pada Allah.' Ia pun berkata, 'Ambillah apa yang diberikan kepadamu. Aku juga dulu mengerjakannya pada masa Rasulullah SAW, lalu beliau memberiku upah, dan aku katakan sebagaimana yang engkau katakan, lalu Rasulullah SAW berkata kepadaku, '*Apabila engkau diberi sesuatu tanpa permintaanku maka makanlah dan bersedekahlah*'."[87]

Pasal: Diberikan juga upah dari zakat kepada penghitungnya, pencatat, pengumpul[88], penyimpan, penjaga gudang, pemelihara dan sebagainya, semua itu dianggap sebagai pengurus zakat, diberikan kepada mereka dari bagian untuk pengurus. Adapun upah penimbang dan penakar agar petugas pemungut zakat bisa mengambil zakatnya, maka itu menjadi tanggungan si pemilik harta, karena itu termasuk kegiatan pembayaran zakat.

Pasal: Orang kafir tidak boleh diberi zakat, kecuali untuk dibujuk hatinya, sebagaimana yang akan kami kemukakan. Bolah juga memberikan dari zakat kepada kerabat bila ia ikut berperang, atau dibujuk hatinya, atau karena berutang dalam rangka mendamaikan orang yang bersengketa, atau karena sebagai pekerja (pengurus zakat), selain itu tidak boleh.

Abu Daud telah meriwayatkan dengan isnadnya, dari Atha` bin Yasar, dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda,

لاَ تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ إِلاَّ لِخَمْسَةٍ: لِغَازٍ فِي سَبِيلِ اللهِ، أَوْ لِعَامِلٍ عَلَيْهَا، أَوْ

[87] HR. Muslim (2/zakat/723/724/ح 112), Abu Daud (2/1647), An-Nasa`i (5/2603).

[88] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: الحاشرُ.

لغارمٍ، أَوْ لِرَجُلٍ اشْتَرَاهَا بِمَالِهِ، أَوْ لِرَجُلٍ كَانَ لَهُ جَارٌ مِسْكِينٌ فَتُصُدِّقَ عَلَى الْمِسْكِينِ، فَأَهْدَاهَا الْمِسْكِينُ لِلْغَنِيِّ.

"Sedekah (zakat) tidak halal bagi orang kaya kecuali lima golongan: Petugas (amil) yang mengurusinya, orang yang membelinya dengan hartanya sendiri, orang yang terjerat utang, orang yang berjuang di jalan Allah, atau orang yang mempunyai tetangga miskin lalu orang miskin itu diberi sedekah kemudian ia menghadiahkannya kepada orang kaya."[89]

Ia juga meriwayatkannya dari Atha`, dari Abu Sa'id, dari Nabi SAW.

Pasal: Jika ada beberapa sebab pada satu orang sehingga berkonsekuensi mengambilnya karena sebab-sebab tersebut, maka boleh memberikan karenanya. Seorang 'amil (pengurus zakat) yang fakir boleh mengambil upahnya, bila belum mencukupi maka ia boleh mengambil apa yang mencukupi keperluannya. Jika ia ikut berperang, maka ia boleh mengambil apa yang mencukupi untuk perangnya.

Jika ia berutang maka ia boleh mengambil apa yang bisa melunasi utangnya. Karena semua sebab ini hukumnya telah ditetapkan secara tersendiri, maka keberadaan sebab lainnya tidak menghalangi ketetapan hukum itu, sebagaimana tidak terhalanginya keberadaan sebab-sebab itu sendiri. Telah diriwayatkan dari Ahmad, bahwa ia berkata, "Jika ia mempunyai dua ratus dan ia juga mempunyai utang seperti itu, maka ia tidak diberi zakat, karena standar kaya[90] (cukup) adalah lima puluh dirham."

Ini menunjukkan bahwa pemberian zakat kepada orang yang berutang adalah bila yang berutang itu orang fakir, karena bila diberi sekadar alasan untuk melunasi utang, maka harus digunakan untuk melunasi utang, tapi bila diberikan kepada orang fakir, maka boleh digunakan untuk membayar utangnya.

---

89 Telah dikemukakan pada nomor 80.

90 Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: الغنا.

428. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "tidak pula kepada Bani Hasyim."

Kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat, bahwa Bani Hasyim tidak halal menerima zakat wajib. Nabi SAW telah bersabda,

إِنَّ الصَّدَقَةَ لاَ تَنْبَغِي لآلِ مُحَمَّدٍ إِنَّمَا هِيَ أَوْسَاخُ النَّاسِ.

"*Sesungguhnya sedekah (zakat) itu tidak layak bagi keluarga Muhammad, karena itu adalah kotoran manusia.*"[91] (HR. Muslim)

Dari Abu Hurairah, ia berkata, "Al Hasan mengambil sebutir kurma sedekah, lalu Nabi SAW berkata, '*kuhkh, kukh*' maksudnya agar dikeluarkan, dan beliau berkata, '*Tidakkah engkau tahu bahwa kita tidak boleh memakan sedekah*'."[92] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

429. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Dan tidak juga untuk maula-maula (mantan budak) mereka."

Yakni, bahwa maula-maula Bani Hasyim, yaitu yang dimerdekakan oleh Bani Hasyim, tidak boleh diberi zakat. Namun mayoritas ulama berkata boleh, karena mereka bukan kerabat Nabi SAW, sehingga tidak terlarang menerima zakat sebagaimana manusia lainnya. Dan juga, karena mereka tidak mendapatkan gantinya dari yang seperlima, sebab mereka tidak diberi bagian dari itu, maka tidak boleh melarangnya menerima zakat sebagaimana yang lainnya.

Menurut kami: Dalilnya adalah yang diriwayatkan oleh Abu Rafi': "Bahwa Rasulullah SAW mengutus seorang laki-laki dari Bani Makhzum untuk mengambil zakat, lalu orang itu berkata kepada Abu Rafi', 'Temani aku agar engkau bisa mendapatkan darinya.' Abu Rafi' menjawab, 'Tidak, sampai aku menemui Rasulullah dan menanyakan kepadanya.' Lalu ia pun menemui Nabi SAW lalu menanyakannya, beliau pun bersabda, '*Sesungguhnya zakat tidak dihalalkan bagi kami, dan sesungguhnya maula (mantan budak) suatu kaum adalah termasuk mereka*'."[93] (HR. Abu Daud, An-Nasa'i dan At-Tirmidzi,

---

[91] HR. Muslim (2/zakat/ح al. 752. 753/ح 167), Abu Daud (3/2985), An-Nasa'i (5/2608), dan Ahmad (4/166).

[92] HR. Al Bukhari (3/1491/*Fath*), Muslim (2/zakat/751/161), dan Ad-Darimi (1/1642).

[93] HR. Abu Daud (2/1650) dengan lafazh, "*Maula suatu kaum termasuk mereka. Dan sesungguhnya bagi kami tidak dihalalkan sedekah.*", At-Tirmidzi (2/657),

dan ia berkata, "Hadits *hasan shahih*.").

Selain itu juga, karena mereka adalah yang diwarisi oleh Bani Hasyim sebagai 'ashabah, maka tidak boleh memberikan zakat kepada mereka sebagaimana Bani Hasyim itu sendiri. Ucapan mereka 'bahwa mereka itu bukan kerabat'. Kami katakan: Kedudukan mereka seperti kerabat, dengan bukti, sabda Nabi SAW, "*Ikatan Wala'*• *adalah seperti ikatan nasab (keturunan)*."[94] Sabda beliau, "*Maula suatu kaum adalah termasuk mereka*." Karena pada mereka berlaku hukum kekerabatan pada pewarisan, tebusan dan nafkah, maka tidak menghalangi berlakunya hukum haramnya zakat bagi mereka.

Pasal: Adapun Bani Muththalib, apa boleh mereka menerima zakat? Ada dua riwayat:

Riwayat *pertama*, tidak boleh. Ini dinukil oleh Abdullah bin Ahmad dan yang lainnya, berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Aku dan Bani Muththalib tidak pernah berpisah pada masa Jahiliyah dan tidak pula pada masa Islam. Kami dan mereka adalah satu*."[95]

Dalam lafazh yang diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i di dalam *Musnad*nya disebutkan: "*Sesungguhnya Bani Hasyim dan Bani Muththalib adalah satu*," seraya beliau merenggangkan di antara jari-jarinya.[96]

Selain itu juga, karena mereka berhak terhadap bagian dari yang seperlima, maka mereka tidak boleh menerima zakat sebagaimana Bani Hasyim. Ini telah ditegaskan oleh riwayat, bahwa Nabi SAW menyatakan terlarangnya mereka menerima zakat karena sudah tercukupi dengan bagian dari yang seperlima, yang mana beliau

---

Ahmad (6/8, 9, 10), dan An-Nasa'i (5/2611). Al Albani berkata, "*Shahih*."

• Hubungan orang yang memerdekakan dengan budak yang dimerdekakan.

[94] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (10/292) dan ia berkata, "An-Naisaburi mengatakan setelah mengemukakan hadits ini, 'Ini keliru, karena orang-orang *tsiqah* tidak meriwayatkannya seperti itu, dan Al Hasan meriwayatknnya secara mursal.'", Diriwayatkan juga oleh Ibnu Hibban (7/4929), Al Hakim (4/341) dan ia berkata, "Isnadnya *shahih* namun keduanya (yakni Al Bukhari dan Muslim) tidak mengeluarkannya.", Al Albani menyebutkannya di dalam *Shahih Al Jami'* (7157) dan ia berkata, "*Shahih*", *Al Irwa'* (6/109).

[95] HR. Abu Daud (3/290), An-Nasa'i (7/4148), Al Albani berkata, "*Shahih*."

[96] HR. Al Bukhari (6/3140/*Fath*), Abu Daud (3/2980) dengan lafazh: "*Aku dan Bani Al Muththalib*", An-Nasa'i (7/4147), dan Ibnu Majah (2/2881). Di awal hadits mereka dicantumkan: أنا أرى.

bersabda, "*Bukankah bagian dari yang seperlima telah mencukupi kalian*?"[97]

Riwayat kedua, mereka boleh menerima zakat. Ini juga merupakan pendapatnya Abu Hanifah, karena mereka juga termasuk dalam keumuman firman Allah *Ta'ala*,

۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ

"*Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin*" (Qs. At-Taubah [9]: 60)

Namun tidak termasuk Bani Hasyim berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Sesungguhnya zakat itu tidak layak bagi keluarga Muhammad*."[98] Maka larangan itu dikhususkan bagi mereka (Bani Hasyim). Mengqiyaskan Bani Muththalib kepada Bani Hasyim tidak tepat, karena Bani Hasyim lebih dekat kepada Nabi SAW dan lebih mulia, mereka adalah keluarga Nabi SAW, adapun keikutsertaan Bani Muththalib dalam bagian dari yang seperlima adalah karena kekerabatan, dengan alasan, bahwa Bani Abdu Syams dan Bani Naufal sama kekerabatannya dengan mereka namun tidak mendapatkan dari yang seperlima, hanya saja mereka disertakan dalam pemberian bantuan atau pada keduanya, sedangkan pemberian bantuan tidak berkonsekuensi terlarangnya menerima zakat.

Pasal: Al Khalal meriwayatkan dengan isnadnya dari Ibnu Abi Mulaikah: "Bahwa Khalid bin Sa'id bin Al 'Ash mengutus utusan pembawa zakat kepada Aisyah, tapi Aisyah menolaknya dan berkata, '*Sesungguhnya kami keluarga Muhammad SAW, zakat tidak halal bagi kami*'."[99] Ini menunjukkan haramnya zakat bagi para istri Nabi SAW.

Pasal: Konteks perkataan Al Kharqi di sini, bahwa kerabat Nabi SAW dilarang menerima zakat, walaupun mereka pengurus zakat.

---

[97] Disebutkan oleh Al Haitsami di dalam *Al Majma'* (3/91) dan ia berkata, "Diriwayatkan oleh Ath-Thabarani di dalam *Al Kabir*. Di dalam sanadnya terdapat Husain bin Qais yang dijuluki Hanasy, ia sering diperbincangkan, namun dinilai tsiqah oleh Abu Muhshan."

[98] Telah dikemukakan pada nomor 92.

[99] HR. Ibnu Abi Syaibah (3/214)

Pada bab pembagian fai` (harta yang diperoleh dari kaum kuffar tanpa melalui peperangan) dan sedekah disebutkan riwayat yang menunjukkan bolehnya mereka mengambil upah (sebagai 'amil zakat). Ini juga merupakan pendapat mayoritas sahabat kami, karena yang mereka ambil itu adalah upah, maka boleh mengambilnya, seperti tukang pikul dan pemilik gudang, jadi upah mereka dari gudangnya.

Menurut kami: Dalilnya adalah hadits Abu Rafi' yang telah kami kemukakan[100] dan yang diriwayatkan oleh Muslim dengan isnadnya: "Bahwa Rabi'ah bin Al Harits sedang bersama Al Abbas bin Abdul Muththalib, lalu keduanya berkata, 'Demi Allah, bagaimana kalau kita mengutus dua anak ini kepada Rasulullah SAW lalu keduanya berbicara kepadanya, kemudian beliau mempekerjakan mereka pada sedekah-sedekah ini, lalu keduanya melaksanakan apa yang biasa dilaksanakan oleh orang-orang, kemudian mereka memperoleh apa yang biasa diperoleh oleh orang-orang?'

Ketika keduanya sedang memperbincangkan hal itu, tiba-tiba Ali bin Abu Thalib datang, lalu berdiri bersama mereka, lalu mereka berdua menceritakan hal itu kepadanya, Ali pun berkata, 'Jangan kalian lakukan. Demi Allah, beliau tidak akan melakukannya.'

Namun Rabi'ah bin Al Harits membantahnya sambil berkata, 'Demi Allah, engkau tidak bersikap begitu kecuali karena sentimenmu terhadap kami.'

Selanjutnya Ali menghamparkan sorbannya lalu berbaring, kemudian berkata, 'Aku Abu Al Hasan yang lapang dada[101], demi Allah, aku tidak akan meninggalkan tempatku hingga kedua anak kalian itu kembali kepada kalian setelah membawa pesan kepada Rasulullah SAW... dst —disebutkan haditsnya, hingga:— Lalu keduanya menemui Rasulullah SAW, kemudian berkata, 'Wahai Rasulullah, engkaulah manusia yang paling baik dan paling menyambung hubungan dengan manusia. Kini kami telah menikah, maka kami datang kepadamu untuk engkau pekerjakan pada sebagian harta sedekah ini, lalu kami melaksanakannya kepadamu sebagaimana yang dilaksanakan oleh orang-orang, dan kami memperoleh apa yang biasa diperoleh oleh orang-orang.'

---

[100] Telah dikemukakan pada nomor 94.

[101] Kalimat [القرم] ini kami cantumkan dari naskah [هـ] sebagai tambahan.

Beliau diam cukup lama, kemudian bersabda, '*Sesungguhnya sedekah ini tidak layak bagi keluarga Muhammad, karena sesungguhnya itu adalah kotoran-kotoran manusia.*' dalam lafazh lainnya beliau berkata, '*Sesungguhnya sedekah ini adalah kotoran-kotoran manusia, dan sesungguhnya itu tidak halal bagi Muhammad dan tidak pula bagi keluarga Muhammad*'."[102]

Pasal: Kerabat boleh menerima sedekah tathawwu'. Ahmad berkata dalam riwayat Ibnu Al Qasim, "Mereka tidak boleh diberi dari sedekah wajib (yakni zakat), adapun sedekah tathawwu', maka tidak apa-apa." Riwayat dari Ahmad menyebutkan, bahwa mereka juga tidak boleh menerima sedekah tathawwu' karena keumuman sabda beliau, "*Sesungguhnya sedekah itu tidak halal bagi kami.*" Pendapat pertama lebih kuat, karena Nabi SAW telah bersabda, "*Semua perbuatan baik adalah sedekah.*"[103] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Allah *Ta'ala* berfirman,

فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ

"*Barangsiapa yang melepaskan (hak qishash)nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya.*" (Qs. Al Maaidah [5]: 45)

فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾

"*Maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan. Dan menyedekahkan (sebagian atau semua utang) itu, lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 280)

Tidak ada perbedaan pendapat tentang bolehnya berbuat baik kepada Bani Hasyim, juga pemberian maaf dan menangguhan utang. Saudara-saudara Yusuf berkata [sebagaimana dikisahkan Al Qur`an],

وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَآ

"*Dan bersedekahlah kepada kami*" (Qs. Yusuf [12]: 88)

Yang dimaksud adalah sedekah wajib, karena yang boleh

---

[102] Telah dikemukakan pada nomor 92.

[103] HR. Al Bukhari (10/6021/*Fath*), Muslim (2/zakat/697/52), Abu Daud (4/4947) dengan lafazh: "*setiap perbuatan baik adalah sedekah*", At-Tirmidzi (4/1970) dengan lafazh Abu Daud, Begitu pula Ahmad (3/344, 360).

diminta adalah yang wajib itu. *Alif laam ta'rif* (pada ucapan baliau: *al ma'ruuf*, artinya bahwa kalimat ini definitif) kembali kepada yang dijanjikan.

Ja'far bin Muhammad meriwayatkan dari ayahnya: "Bahwa ia minum dari antara tempat-tempat minum di antara Makkah dan Madinah, lalu aku katakan kepadanya, 'Apakah engkau minum dari sedekah?' Ia menjawab, 'Sesungguhnya yang diharamkan bagi kami adalah sedekah wajib'."[104] Mereka juga boleh menerima harta yang diwasiatkan bagi orang-orang fakir dan yang berasal dari nadzar, karena harta itu adalah tathawwu', sehingga menyerupai diwasiatkan untuk mereka.

Adapun tentang kaffarat ada dua pandangan: *Pertama*, boleh, karena itu bukan zakat, dan itu bukan kotoran manusia, sehingga menyerupai sedekah tathawwu'. *Kedua*, tidak boleh, karena itu pengeluaran wajib, sehingga menyerupai zakat.

Pasal: Semua yang diharamkan menerima sedekah wajib, yaitu orang kaya, kerabat si pemberi sedekah, orang kafir dan sebagainya, boleh diberi sedekah tathawwu' (sunah) dan mereka boleh menerimanya. Allah *Ta'ala* telah berfirman, "*Dan mereka memberikan makanan yang disukainya kepada orang miskin, anak yatim dan orang yang ditawan.*" (Qs. Al Insaan [76]: 8), padahal saat itu yang ditawan hanya orang kafir.

Dari Asma` binti Abu Bakar RA, ia menuturkan, "Ibuku datang mengunjungiku, ia wanita musyrik, lalu aku berkata (bertanya kepada Nabi SAW), 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya ibuku datang kepadaku dan ia menyukai (kesyirikan), apa boleh aku berbuat baik kepadanya?' Beliau menjawab, '*Ya. Berbuat baiklah kepada ibumu*'."[105] Umar pernah memberi pakaian kepada pamannya (dari pihak ibu) yang diberikan oleh Nabi SAW kepadanya.[106] Dari Ibnu Mas'ud, dari Rasulullah SAW, beliau bersabda, "*Jika seorang muslim memberikan infak kepada keluarganya dan ia mengharapkan*

---

[104] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (7/32).

[105] HR. Al Bukhari (5/2620/*Fath*), Muslim (2/zakat/696/ح 50), Abu Daud (2/ح 1668), dan Ahmad (6/344, 347).

[106] HR. Al Bukhari (2/886/*Fath*), Muslim (3/pakaian dan perhiasan/1638/ح 6), Abu Daud (1/ح 1076), Ahmad (2/103), Malik di dalam *Al Muwaththa`* (2/917, 918), An-Nasa`i (8/ح 5310).

pahalanya, maka itu adalah sedekah baginya."[107] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Nabi SAW bersabda kepada Sa'd, "*Sesungguhnya nafkahmu untuk keluargamu adalah sedekah, dan sesungguhnya apa yang dimakan oleh istrimu adalah sedekah.*"[108]

Pasal: Adapun Nabi SAW, maka yang tampak adalah, bahwa semua sedekah haram baginya, baik yang wajib maupun yang sunnah, karena menghindarinya termasuk bukti-bukti dan tanda-tanda kenabiannya, maka tidak mungkin ada celah untuk itu. Dalam hadits yang menceritakan tentang keislaman Salman Al Farisi disebutkan, bahwa orang yang memberitahu tentang Nabi SAW menyebutkan ciri-cirinya, diantaranya ia berkata, "Ia memakan hadiah namun tidak memakan sedekah."[109]

Abu Hurairah menuturkan, "Adalah Nabi SAW, apabila disuguhkan makanan beliau bertanya tentangnya (yakni statusnya), bila dikatakan bahwa itu sedekah, maka beliau berkata kepada para sahabatnya, 'Silakan makan,' namun beliau sendiri tidak ikut makan, sementara bila dikatakan bahwa itu hadiah, maka beliau menepuk dengan tangannya lalu makan bersama mereka.[110] (HR. Al Bukhari).

Nabi SAW berkata tentang daging yang disedekahkan kepada Barirah, "*Itu adalah sedekah baginya, dan (kini) bagi kita adalah hadiah.*"[111] Nabi SAW juga telah bersabda, "*Sesungguhnya, ketika aku pulang kepada keluargaku, aku menemukan sebutir kurma yang terjatuh di atas tempat tidur di rumahku, lalu aku mengangkatnya untuk memakannya, tapi kemudian aku khawatir bahwa itu sedekah,*"

---

[107] HR. Al Bukhari (1/55/*Fath*) dengan lafazh الرجل, Muslim (2/zakat/695/ح 48), At-Tirmidzi (4/ح 1965) dengan lafazh: "*Nafkah seorang laki-laki terhadap istrinya adalah shadaqah*", An-Nasa`i (5/ح 2544).

[108] HR. Muslim (3/wasiat/1253/ح 8), dan Ahmad (1/168).

[109] HR. Ahmad (5/442), Disebutkan oleh Al Haitsami di dalam *Al Majma'* (9/334, 337) dan ia berkata, "Diriwayatkan oleh Ahmad dan Al Bazzar. Para perawinya adalah para perawi *shahih.*", Disebutkan oleh Al Albani di dalam *As-Silsilah Ash-Shahihah* (nomor 994).

[110] HR. Al Bukhari (5/2576/*Fath*), Muslim (2/zakat/756/ح 175), dan Ahmad (2/302, 305. 338, 406, 492).

[111] HR. Al Bukahri (3/1493/*Fath*), Muslim (2/zakat/755/ح 172), Abu Daud (2/ح 1655), Ibnu Majah (1/ح 2076), Ad-Darimi (2/ح 2289, 2290), Ahmad (1/281, 361), dan Malik di dalam *Al Muwaththa`* (2/562).

lalu beliaupun membuangnya."[112] (HR. Muslim)

Beliau bersabda, "*Sesungguhnya sedekah itu tidak dihalalkan bagi kami.*"[113] Selain itu juga, karena Nabi SAW adalah makhluk termulia, dan beliau mempunyai bagian seperlima dan *shafiy*•, maka kedua macam sedekah diharamkan baginya (yakni sedekah wajib dan sedekah tathawwu'), sementara keluarga beliau di bawah kemuliaan beliau, mereka mempunyai bagian dari yang seperlima, maka mereka pun diharamkan menerima salah satu jenis sedekah itu, yaitu sedekah wajib.

Diriwayatkan dari Ahmad: Bahwa sedekah tathawwu' tidak diharamkan baginya. Al Maimuni berkata, "Aku pernah mendengar Ahmad berkata, 'Sedekah tidak dihalalkan bagi Nabi SAW dan ahli baitnya, yaitu: zakat fithrah, zakat harta, sedekah yang disalurkan orang kepada yang membutuhkan dengan mengharapkan keridhaan Allah.

Adapun selain itu tidak termasuk. Bukankah beliau telah dikatakan, '*Setiap perbuatan baik adalah sedekah*'?, Nabi SAW pernah diberi hadiah dan dipinjamkan sesuatu, maka itu tidak termasuk jenis sedekah untuk kondisi membutuhkan'."

Yang benar, bahwa ini tidak menunjukkan bolehnya menerima sedekah bagi beliau, akan tetapi maksudnya adalah, bahwa yang hakikatnya bukan sedekah berupa harta, seperti pinjaman, hadiah dan perbuatan baik, maka itu tidak haram baginya.

Namun ini mengandung indikasi kesamaan antara beliau dan keluarganya dalam hal haramnya sedekah tathawwu' bagi mereka, berdasarkan sabdanya, bahwa sedekah untuk orang yang membutuhkan dengan maksud mendapatkan ridha Allah, adalah sedekah yang haram untuk mereka (beliau dan keluarga beliau), padahal ini juga sedekah tathawwu'. Maka kedua riwayat itu menunjukkan haramnya sedekah tathawwu' bagi keluarga beliau.

---

[112] HR. Al Bukhari (5/ح 2432/*Fath*), Muslim (2/zakat/751)h162), dan Ahmad (2/317).

[113] Telah dikemukakan pada nomor 94.

• Al Khaththabi berkata, "Bagian Nabi SAW adalah seperti bagian orang lain yang turut serta dalam peperangan, baik beliau menyertai pasukan ataupun tidak. Adapun *shafiy* (bagian pilihan) adalah yang dipilih oleh beliau dari harta rampasan perang sebelum dibagi lima, yaitu bisa berupa budak (laki-laki maupun perempuan), kuda, pedang ataupun lainnya. Ini merupakan kekhususan bagi Nabi SAW.

Wallah a'lam.

430. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak pula bagi orang kaya, yaitu yang memiliki lima puluh dirham atau emas senilai itu."

Yakni, bagian untuk orang-orang fakir dan orang-orang miskin tidak boleh diberikan kepada orang kaya. Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ahli ilmu mengenai hal ini. Demikian ini karena Allah *Ta'ala* telah menetapkannya untuk orang-orang fakir dan orang-orang miskin, sedangkan orang kaya tidak termasuk mereka. Nabi SAW berpesan kepada Mu'adz (ketika diutus ke Yaman), "*Beritahulah mereka bahwa diwajibkan sedekah atas mereka yang diambil dari orang-orang kaya mereka untuk disalurkan kepada orang-orang fakir mereka.*"[114]

Beliau juga telah bersabda, "*Tidak ada bagian padanya (sedekah) untuk orang kaya dan tidak pula orang kuat yang mampu mencari nafkah.*"[115] Beliau juga bersabda, "*Harta sedekah (zakat) tidak halal bagi orang kaya dan tidak pula yang kuat berkerja.*"[116] (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi, dan ia berkata, "Hadits *hasan.*"). Selain itu juga, karena bila orang kaya menerimanya, maka itu akan menghalangi sampainya sedekah itu kepada ahlinya dan luput dari hikmah diwajibkannya, yaitu mencukupi orang-orang fakir dengannya.

Ulama berbeda pendapat mengenai (standar) orang kaya yang terlarang menerimanya. Ada dua riwayat yang dinukil dari Ahmad, pendapat yang paling kuat (riwayat *pertama*) adalah, orang yang memiliki lima puluh dirham atau memiliki emas senilai itu, atau adanya sesuatu yang selalu bisa mencukupi, baik itu berupa pekerjaan, perdagangan, penyewaan rumah[117] dan sebagainya.

Jika memiliki barang dagangan, atau biji-bijian, atau ternak, atau rumah sewaan, tapi tidak mencukupi, maka tidak termasuk kaya,

---

[114] Telah dikemukakan pada nomor 1 di bagian awal kitab zakat.

[115] HR. Abu Daud (2/ج 1633), An-Nasa`i (5/ج 2597), Ahmad (4/224), dan Ad-Daraquthni (2/119). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[116] HR. Abu Daud (2/ج 1634), At-Tirmidzi (3/652), An-Nasa`i (5/ج 2595), Ibnu Majah (1/ج 1839), Ad-Darimi (1/ج 1639), Ahmad (2/164, 192), dan Ad-Daraquthni (21/118).

[117] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: أجْرُ عِقَارٍ.

walaupun memiliki nishab. Inilah pendapat yang kuat dalam madzhabnya, dan ini juga merupakan pendapatnya Ats-Tsauri, An-Nakha'i, Ibnu Al Mubarak dan Ishak.

Diriwayatkan dari Ali dan Abdullah, bahwa keduanya berkata, "Tidak dihalalkan sedekah bagi orang yang memiliki lima puluh dirham atau setara itu atau emas senilai itu."

Hal ini berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Mas'ud, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, '*Barangsiapa meminta (sedekah) padahal ini mempunyai apa yang mencukupinya, maka pada hari kiamat nanti ia akan datang dalam keadaan kulitnya tercoreng-coreng atau terkelupas pada wajahnya.*' Lalu dikatakan, 'Wahai Rasulullah, apa yang dianggap mencukupinya?' Beliau menjawab, '*Lima puluh dirham atau emas yang senilai dengan itu*'."[118] (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi, dan ia berkata, "*Hadits hasan.*").

Jika dikatakan: Itu diriwayatkan oleh Hakim bin Jubair, padahal Syu'bah tidak meriwayatkan darinya, dan ia pun tidak kuat dalam meriwayatkan hadits. Kami katakan: Abdullah bin Utsman pernah berkata kepada Sufyan, 'Seingatku, bahwa Syu'bah tidak meriwayatkan dari Hakim bin Jubair.' Sufyan menjawab, 'Itu diceritakan (pula) kepada kami oleh Zaid dari Muhammad bin Abdurrahman. Ali dan Abdullah memang berkata seperti itu'."

Riwayat kedua, bahwa orang kaya adalah yang bisa memperoleh apa yang mencukupi. Jika tidak termasuk membutuhkan maka diharamkan sedekah baginya. Jika tidak memiliki apa-apa dan membutuhkan, maka dihalalkan sedekah baginya, bahkan sekalipun memiliki nishab, atau uang atau yang lainnya, semuanya sama dalam hal ini. Ini merupakan pendapat yang dipilih oleh Abu Al Khaththab dan Ibnu Syihab Al Akbari, juga merupakan pendapatnya Malik dan Asy-Syafi'i, karena Nabi SAW berkata kepada Qabishah bin Al Mukhariq, "*Meminta-minta itu tidak dihalalkan kecuali salah satu dari tiga orang, yaitu: Orang yang tertimpa kefakiran hingga ada tiga orang berakal dari kaumnya yang menyatakan, 'Si fulan telah tertimpa kefakiran,' maka dihalalkan baginya meminta-minta hingga*

---

[118] HR. Abu Daud (2/1626), At-Tirmidzi (3/650), An-Nasa'i (5/ح 2591), Ibnu Majah (1/1840), Ad-Darimi (1/1640), dan Ahmad (1/441). Al Albani menyebutkannya di dalam *Shahih Al Jami'* (6279).

ia mendapatkan sesuatu yang dapat menopang penghidupannya –atau beliau berkata: *yang dapat menutupi kebutuhan hidupnya-*."[119] (HR. Muslim).

Dibolehkannya meminta-minta hingga memperoleh apa yang dapat menopang penghidupannya atau yang dapat menutupi kebutuhan hidupnya, karena kebutuhan adalah *faqr* (kefaqiran), sedangkan *ghina* (tidak membutuhkan/kaya) adalah kebalikannya. Maka barangsiapa membutuhkan, berarti ia fakir sehingga termasuk dalam keumuman nash, adapun yang tidak membutuhkan termasuk dalam keumuman nash yang mengharamkan sedekah baginya. Hadits pertama mengandung kelemahan.

Kemudian, boleh jadi diharamkan meminta-minta namun tidak diharamkan menerima sedekah bila sedekah itu datang tanpa diminta, karena yang disebutkan adalah haramnya meminta-minta, sehingga pengharaman itu terbatas padanya.

Al Hasan dan Abu Ubaid berkata, "Orang kaya adalah yang memiliki satu uqiyah, yaitu empat puluh dirham." Ini berdasarkan yang diriwayatkan oleh Abu Sa'id Al Khudri, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, '*Barangsiapa meminta padahal ia mempunyai (harta) senilai satu uqiyah, berarti ia telah meminta dengan mendesak.*' Satu Uqiyah pada masa Rasulullah SAW adalah empat puluh dirham."[120] (HR. Abu Daud)

Ulama madzhab Hanafi berkata, "Kekayaan yang mewajibkan zakat adalah (kadar) yang menghalangi untuk menerima zakat, yaitu memiliki nishab yang mewajibkan zakat, yakni berupa logam mulia (emas atau perak), barang-barang yang diproyeksikan untuk perdagangan, ternak gembalaan atau lainnya, berdasarkan sabda Nabi SAW kepada Mu'adz, '*Beritahulah mereka, bahwa diwajibkan sedekah (zakat) atas mereka yang diambil dari orang-orang kaya mereka untuk disalurkan kepada orang-orang fakir mereka.*'[121] Beliau menetapkan orang kaya adalah yang wajib diambil zakatnya (yakni zakat harta).

---

[119] HR. Muslim (2/zakat/722/109), Abu Daud (2/1640), An-Nasa'i (5/2579), dan Ahmad (3/477).

[120] HR. Abu Daud (2/1628), An-Nasa'i (5/2594), dan Ahmad (3/7, 9), Dihasankan oleh Al Albani.

[121] Telah dikemukakan pada nomor 1 bab zakat.

Ini menunjukkan bahwa yang diwajibkan mengeluarkan zakat berarti ia orang kaya, adapun yang tidak diwajibkan mengeluarkan zakat berarti bukan orang kaya, maka ia sebagai orang fakir, jadi zakat itu disalurkan kepadanya, berdasarkan sabda beliau, '*untuk disalurkan kepada orang-orang fakir mereka.*'

Selain itu juga, karena yang mewajibkan zakat adalah kekayaan, dan asalnya tidak ada perpaduan (yakni kekayaan tidak berpadu dengan kefakiran). Dan juga, karena orang yang tidak memiliki nishab tidak diwajibkan zakat padanya, dan tidak terlarang menerimanya, sebagaimana orang yang memiliki kurang dari lima puluh dirham dan tidak memiliki apa yang mencukupinya.

Lalu terjadilah perbedaan pendapat di antara kami dan mereka mengenai tiga hal:

Pertama, menurut kami, kekayaan yang menghalangi zakat (yakni standar kaya yang menyebabkan tidak boleh menerima zakat) adalah yang mewajibkan zakat.

Dalilnya adalah: Hadits Ibnu Mas'ud, ini lebih khusus daripada hadits mereka, maka harus didahulukan. Karena hadits mereka menunjukkan kaya yang mewajibkan zakat sedangkan hadits kami menunjukkan kaya yang menghalangi (menerima zakat), tidak ada kontradiksi antara keduanya, sehingga harus disingkronkan.

Ucapan mereka 'asalnya tidak ada perpaduan'. Kami katakan: Sudah ada dalilnya sebagaimana yang telah kami kemukakan, maka itu harus dijadikan patokan.

Kedua, orang yang mempunyai ssesuatu yang mencukupinya dari harta yang tidak dizakati, atau dari hasil kerjanya, atau dari penyewaan rumah atau lainnya, maka tidak boleh menerima zakat. Demikian pendapat Asy-Syafi'i, Ishak, Abu Ubaidah dan Ibnu Al Mundzir, sementara Abu Yusuf berkata, "Memberikan zakat kepadanya adalah tindakan buruk, tapi aku harap itu sah."

Abu Hanifah dan semua sahabatnya berkata, "Boleh memberikan zakat kepadanya, karena ia bukan orang kaya," ini berdasarkan apa yang mereka sebutkan dalam argumen mereka.

Menurut kami: Dalilnya adalah yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad: Yahya bin Sa'id menceritakan kepada kami, dari Hisyam bin Urwah, dari ayahnya, dari Abdullah Ibnu Adi bin Al Khiyar, dari dua laki-laki sahabat Nabi SAW, bahwa keduanya mendatangi Rasulullah

SAW lalu meminta zakat kepada beliau, maka beliau mengangkat pandangannya kepada mereka, ternyata beliau melihat mereka sebagai orang kuat, maka beliau bersabda, "*Jika kalian mau aku akan memberikan kepada kalian, namun tidak ada bagian padanya bagi orang kaya dan tidak pula bagi orang kuat yang mampu bekerja.*"[122]

Ahmad berkata, "Betapa bagusnya hadits ini." Ia juga berkata, "Ini hadits yang paling bagus sanadnya." Amru bin Syu'aib meriwayatkan dari ayahnya, dari kakeknya, bahwa Nabi SAW bersabda, "*Harta sedekah (zakat) tidak halal bagi orang kaya dan tidak pula yang kuat berkerja.*"[123] (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi, dan ia berkata, "Hadits *hasan shahih*.") hanya saja Ahmad berkata, "Aku tiak mengetahui yang *shahih* padanya."

Dikatakan: Bagaimana tentang hadits Salim bin Abu Al Ja'd dari Abu Hurairah?, ia menjawab, "Ia tidak mendengar dari Abu Hurairah." Selain itu juga, karena ia mempunyai sesuatu yang mencukupinya sehingga tidak memerlukan zakat, maka tidak boleh memberikan zakat kepadanya sebagaimana orang yang memiliki nishab.

Ketiga, orang yang memiliki nishab yang harus dizakati, namun kecukupannya tidak sempurna tanpa adanya uang, maka ia boleh menerima zakat.

Al Maimuni berkata, "Aku berdiskusi dengan Abu Abdillah, aku katakan, 'Adakalanya seseorang mempunyai unta dan kambing yang wajib dizakati namun ia fakir, misalnya ia mempunyai empat puluh ekor kambing dan ia mempunyai uang tapi tidak mencukupi, apa ia diberi dari zakat?' Ia menjawab, 'Ya.' Lalu ia menyebutkan perkataan Umar, 'Berilah mereka walaupun ada unta pada mereka sejumlah sekian dan sekian.'[124] Aku katakan, 'Itu kadar jumlah atau waktu?' Ia menjawab, 'Aku tidak mendengarnya'."

Dalam riwayat Muhammad bin Al Hakam ia berkata, "Jika ia memiliki rumah atau lahan yang disewakan senilai sepuluh ribu atau kurang atau lebih tapi tidak mencukupi, maka ia boleh menerima zakat." Ini juga merupakan pendapat Asy-Syafi'i.

Sementara ulama madzhab Hanafi berkata, "Ia tidak boleh

---

[122] Telah dikemukakan pada nomor 116.

[123] Telah dikemukakan pada nomor 117.

[124] HR. Ibnu Abi Syaibah di dalam *Mushannaf*-nya (3/205).

menerima zakat bila memiliki nishab yang harus dizakati, karena ia berkewajiban mengeluarkan zakat sehingga tidak boleh menerima zakat, berdasarkan khabar yang ada."

Menurut kami: ia tidak memiliki apa yang mencukupinya dan tidak mampu mendapatkan apa yang bisa mencukupinya, sehingga boleh menerima zakat, sebagaimana bila ia memiliki harta yang tidak diwajibkan zakat padanya, karena fakir adalah sebutan bagi yang membutuhkan. Allah *Ta'ala* telah berfirman,

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ

"*Hai manusia, kamulah yang fakir (membutuhkan) kepada Allah.*" (Qs. Faathir [35]: 15)

Yakni membutuhkan kepada-Nya. Seorang penyair berkata, "Wahai Rabbku, sesungguhnya aku beriman kepada-Mu, menghamba kepada-Mu dan mengakui ketergelinciranku, serta *fakir* (membutuhkan) kepada-Mu."

Yang lainnya berkata, "dan sesungguhnya aku sangat *fakir* (membutuhkan) kepda perbuatan baik." Ini semua artinya adalah membutuhkan, maka fakir itu bukan kaya (tidak membutuhkan).

Bila apa yang dimilikinya itu tidak harus dizakati, maka ia fakir, dan tidak ada perbedaan dalam memenuhi kebutuhan antara kedua harta itu (yang harus dizakati dan yang tidak harus dizakati).

Allah *Ta'ala* menyebut para pemilik bahtera di laut sebagai orang-orang miskin, sebagaimana firmannya,

أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَـٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ

"*Adapun bahtera itu kepunyaan orang-orang miskin yang bekerja di laut.*" (Qs. Al Kahfi [18]: 79)

Kami telah menjelaskan di muka, bahwa sebutan kaya itu berbeda-beda, kadang sebagai sebutan bagi yang diwajibkan zakat, dan kadang sebutan bagi yang tidak boleh menerima zakat, namun keberadaan salah satunya tidak mengharuskan keberadaan yang lainnya, dan ketiadaan salah satunya tidak harus meniadakan yang lainnya.

Maka, orang yang berkata, bahwa kaya adalah kecukupan, maka ia menyamakan antara uang dengan yang lainnya, dan membolehkan menerima zakat bagi yang tidak mempunyai

kecukupan, walaupun memiliki nishab pada semua hartanya. Adapun orang yang berpendapat dengan riwayat kedua berkata, bahwa dibedakan antara uang dengan selainnya, berdasarkan khabar Ibnu Mas'ud.

Selain itu, karena uang adalah adalah alat infak yang diproyeksikan untuk itu, tidak untuk lainnya, maka dibolehkan menerima zakat bagi yang tidak memiliki lima puluh dirham atau emas senilai itu dan tidak pula penghasilan yang mencukupi, atau upah, atau sewa rumah atau lainnya, atau perkembangan ternak ataupun lainnya, walaupun ia mempunyai harta lain yang diproyeksikan untuk infak selain uang.

Karena itu, status kecukupan bisa berubah sepanjang putaran *haul* (putaran tahun zakat), karena *haul* itu mengulang kewajiban zakat dengan berulangnya *haul*, maka setiap tahun ia boleh menerima zakat sekadar yang mencukupinya. Kecukupan itu diukur dari kecukupan untuk dirinya dan keluarganya dan orang-orang yang menjadi tanggungannya, karena semua itu dimaksudkan untuk dipenuhi kebutuhannya, maka mereka disertakan sebagaimana yang sendirian.

Jika ia memiliki lima puluh dirham, maka ia boleh menerima untuk keluarganya hingga masing-masing memiliki lima puluh (dirham). Ahmad berkata dalam riwayat Abu Daud tentang orang yang diberi zakat yang mempunyai keluarga, "Masing-masing dari anggota keluarganya diberi lima puluh-lima puluh." Demikian ini, karena pengalokasiannya adalah untuk anggota keluarganya, dan ia sendiri sebagai wakil mereka untuk menerimanya.

Pasal: Jika seorang wanita fakir mempunyai suami kaya yang memberinya nafkah, maka tidak boleh memberikan zakat kepada wanita itu, karena kecukupan telah diperolehnya dari nafkah wajib (yang diberikan oleh suaminya), sehingga ia menyerupai orang yang mempunyai rumah sewaan yang hasil penyewaannya mencukupinya walaupun tidak ada infak untuknya. Namun bila tidak demikian, maka boleh diberikan kepadanya, sebagaimana bila rumah sewaan tidak menghasilkan. Alasan ini telah ditetapkan oleh Ahmad.

431. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Zakat tidak diberikan kecuali kepada delapan golongan yang telah disebutkan Allah." Yakni firman-Nya,

۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ

"*Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para muallaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekaan) budak, orang yang berutang, untuk di jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan.*" (Qs. At-Taubah [9]: 60). Ini telah disebutkan oleh Al Kharqi di bagian lain, kami menangguhkan penjelasannya hingga sampai pada bahasan tersebut.

Ziyad bin Al Harits Ash-Shada'i meriwayatkan, ia menuturkan, "Aku melihat Rasulullah SAW, lalu aku berbai'at kepadanya." Ia melanjutkan, "Lalu seorang laki-laki mendatangi beliau kemudian berkata, 'Berilah aku dari harta sedekah (zakat),' maka Rasulullah SAW berkata kepadanya,

إِنَّ اللهَ تَعَالَى لَمْ يَرْضَ بِحُكْمِ نَبِيٍّ وَلاَ غَيْرِهِ فِي الصَّدَقَاتِ حَتَّى حَكَمَ فِيهَا هُوَ فَجَزَّأَهَا ثَمَانِيَةَ أَجْزَاءٍ فَإِنْ كُنْتَ مِنْ تِلْكَ الأَجْزَاءِ أَعْطَيْتُكَ حَقَّكَ

'*Sesungguhnya Allah tidak rela dengan ketetapan seorang nabi maupun yang lainnya dalam hal harta sedekah (zakat), sehingga Allah sendiri yang menetapkan. Lalu Allah membaginya menjadi delapan bagian. Jika engkau termasuk di antara bagian-bagian itu, aku akan memberikan kepadamu hakmu*'."[125] (HR. Abu Daud).

Semua ketentuannya tetap seperti itu. Demikian yang dikatakan oleh Al Hasan, Az-Zuhri dan Abu Ja'far Muhammad bin Ali. Sementara Asy-Sya'bi, Malik, Asy-Syafi'i dan ulama madzhab Hanafi berkata, "Bagian untuk orang yang dibujuk hatinya telah terputus setelah ketiadaan Rasulullah SAW, karena Allah *Ta'ala* telah memuliakan Islam dan mencukupinya sehingga tidak perlu lagi membujuk orang untuk masuk Islam (dengan zakat), sehingga tidak

---

[125] HR. Abu Daud (2/1630), disebutkan oleh Al Albani di dalam *Dha'if Al Jami'* (1642) dan ia berkata, "*dha'if*", *Adh-Dha'ifah* (1320).

boleh memberikan kepada orang musyrik untuk dibujuk." Mereka berkata, bahwa pendapat ini diriwayatkan dari Umar.

Menurut kami: Dalilnya adalah kitabullah dan sunnah Rasul-Nya SAW. Allah *Ta'ala* telah menyebutkan orang yang dibujuk hatinya termasuk ke dalam golongan yang boleh diberi zakat. Nabi SAW juga telah bersabda, "*Sesungguhnya Allah Ta'ala telah menetapkan padanya, dan membaginya menjadi delapan bagian.*" Beliau juga banyak memberi kepada orang-orang yang dibujuk hatinya (mu`allaf) dalam sejumlah khabar yang masyhur, dan beliau terus melakukannya hingga meninggal.

Sementara itu, tidak boleh kita meninggalkan Kitabullah dan sunnah Rasul-Nya kecuali dengan adanya penghapusan hukum, dan penghapusan itu tidak boleh ditetapkan berdasarkan prediksi.

Lagi pula, penghapusan itu hanya terjadi pada masa hidup Nabi SAW, karena penghapusan itu harus dengan nash, padahal tidak ada lagi nash setelah meninggalnya Nabi SAW dan setelah terputusnya masa turunnya wahyu.

Hukum Al Qur`an itu tidak bisa dihapus kecuali dengan Al Qur`an juga, padahal di dalam Al Qur`an tidak ada yang menghapus hukum tersebut, dan tidak pula di dalam Sunnah, lalu bagaimana bisa meninggalkan Al Kitab dan Sunnah hanya berdasarkan pendapat dan logika, atau berdasarkan perkataan sahabat atau lainnya? Padahal mereka sendiri tidak berpendapat bolehnya meninggalkan perkataan sahabat hanya berdasarkan qiyas, lalu bagaimana bisa meninggalkan Al Kitab dan Sunnah berdasarkan itu? Az-Zuhri berkata, "Aku tidak mengetahui sesuatu pun yang menghapus hukum mu`allaf (orang baru memeluk Islam yang perlu dibujuk hatinya) yang menunjukkan bahwa makna yang mereka kemukakan itu tidak menyelisi Al Kitab dan Sunnah.

Karena, tidak diperlukannya mereka (tidak perlu membujuk mereka) tidak berarti hukumnya hilang, sehingga, dilarangnya memberikan zakat kepada mereka adalah ketika dirasa tidak perlu, tapi bila diperlukan maka boleh diberikan kepada mereka. Demikian juga golongan yang lainnya, bila ada golongan di antara mereka yang tidak terdapat pada suatu masa, maka hukumnya gugur pada masa tersebut saja, bila ada lagi maka hukumnya berlaku lagi.

Pasal: Tidak boleh menyalurkan zakat kepada selain yang telah disebutkan Allah *Ta'ala*, misalnya: pembangunan masjid, jembatan, pengairan, rehabilitasi jalan, membendung tanggul yang bocor, mengafani mayat, perluasan sarana umum yang sempit, dan hal-hal lainnya yang termasuk amal sosial yang tidak disebutkan oleh Allah *Ta'ala*.

Anas dan Al Hasan berkata, "Apa yang engkau berikan untuk membangun jembatan dan jalanan, maka itu adalah sedekah yang berlaku." Pendapat pertama lebih shahih, berdasarkan firman Allah SWT, "*Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin....*" (Qs. At-Taubah [9]: 60), Allah menyebutkan ini sebagai pembatasan dan penetapan, yaitu menetapkan yang disebutkan dan menafikan yang tidak disebutkan.

Adapun tentang khabar tersebut (dari Anas dan Al Hasan), Abu Daud berkata, "Aku mendengar Ahmad ditanya tentang mengafani mayat dengan harta dari zakat, ia menjawab, 'Tidak boleh, dan juga tidak boleh melunasi utang mayat dari harta zakat. Tidak bolehnya melunasi utang mayat adalah karena yang berutang itu mayat, sehingga tidak mungkin diserahkan kepadanya, dan bila diserahkan kepada yang diutangi, berarti penyerahan itu kepada yang diutangi bukan kepada yang berutang'."

Ia juga berkata, "Boleh melunasi utang orang yang hidup dari zakat, namun tidak bisa untuk melunasi utang mayat, karena mayat tidak berutang." Lalu dikatakan, "Bagaimana kalau diberikan kepada keluarganya?" Ia menjawab bila diberikan kepada keluarganya, maka boleh."

Pasal: Jika memberikan zakat kepada orang yang diduga fakir namun ternyata kaya (berkecukupan). Mengenai hal ini ada dua riwayat dari Ahmad:

Riwayat Pertama, sah. Ini yang dipilih oleh Abu Bakar, dan ini juga merupakan pendapatnya Al Hasan, Abu Ubaid dan Abu Hanifah, karena Nabi SAW pernah memberi (zakat) kepada dua laki-laki yang kuat (mampu bekerja), dan beliau bersabda, '*Jika kalian mau aku akan memberikan kepada kalian, namun tidak ada bagian padanya bagi orang kaya dan tidak pula bagi orang kuat yang mampu*

bekerja'."[126]

Beliau juga berkata kepada orang yang meminta diberi dari harta zakat, "*Jika engkau termasuk di antara bagian-bagian itu, aku akan memberikan kepadamu hakmu.*" Jika standarnya hakikat kaya (bukan sekadar dugaan), tentu tidak cukup dengan pengakuan mereka (mengaku kaya atau tidak kaya).

Abu Hurairah meriwayatkan dari Rasulullah SAW, beliau bersabda, "*Seorang laki-laki berkata, 'Sungguh aku akan memberikan suatu sedekah.' Lalu ia pun pergi untuk menyedekahkannya dan ternyata ia memberikannya kepada seorang yang kaya. Pagi harinya orang-orang ramai membicarakan bahwa tadi malam ada sedekah yang diberikan kepada orang yang kaya. Kemudian dikatakan kepadanya, 'Adapun sedekahmu, itu sudah diterima. Semoga orang kaya itu mau mengambil pelajaran sehingga ia menyodaqahkan sebagian harta yang telah Allah anugerahkan kepadanya'.*"[127] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Riwayat kedua, tidak sah. Karena ia menyerahkan zakat wajib kepada yang tidak berhak, sehingga tidak membebaskannya dari kewajiban, sebagaimana bila ia menyerahkannya kepada orang kafir atau kerabat dekat, dan seperti halnya melunasi utang-utang pada sesama manusia. Ini juga merupakan pendapatnya Ats-Tsauri, Al Hasan bin Shalih, Abu Yusuf dan Ibnu Al Mundzir, sementara Asy-Syafi'i mempunyai dua pendapat yang menjadi dua madzhabnya.

Adapun bila ternyata si penerima itu hamba sahaya, atau orang kafir, atau Bani Hasyim, atau kerabat dekat si pemberi yang tidak boleh diserahkan kepadanya, maka itu tidak sah, karena mereka bukan mustahiq, dan biasanya kondisinya bisa diketahui sehingga tidak boleh menyerahkan kepadanya, sebagaimana halnya utang-utang sesama manusia. Ini berbeda dengan kondisi yang baru diketahui ternyata si penerima adalah orang kaya (berkecukupan), karena perbedaan antara fakir dan kaya kadang harus dilihat dengan seksama untuk mengetahui hakikatnya, Allah *Ta'ala* telah berfirman,

يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ

---

[126] Telah dikemukakan pada nomor 116.

[127] HR. Al Bukhari (3/1421/*Fath*), Muslim (2/zakat/709/ح 78), dan An-Nasa'i (5/2522).

"Orang yang tidak tahu menyangka mereka orang kaya karena memelihara diri dari minta-minta. Kamu kenal mereka dengan melihat sifat-sifatnya."(Qs. Al Baqarah [2]: 273), artinya: menilai fakir secara lahir sudah cukup, walaupun kenyataannya tidak demikian.

432. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Kecuali bila seseorang mengeluarkan zakatnya sendiri maka gugurlah (hak) 'amil (pengurus zakat)."

Penjelasan: Jika seseorang mengurus sendiri pengeluaran zakatnya, maka gugurlah hak 'amil darinya, karena 'amil itu memperoleh upah dari pekerjaannya, bila tidak mengerjakannya maka tidak mempunyai hak padanya, yakni menjadi gugur. Kemudian sisanya tinggal tujuh golongan, bila semua golongan itu ada, maka semuanya diberi, namun bila hanya ada sebagian maka diberi yang ada. Jika telah memberi sebagian golongan dan memungkinkan untuk memberi kepada semua golongan, maka itu juga boleh.

433. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila ia memberikan semua zakatnya kepada satu golongan, maka itu sah bila tidak mengeluarkannya kepada kekayaan (yakni menjadi orang kaya)."

Penjelasan: Boleh memberikan zakat hanya kepada satu golongan saja di antara kedelapan golongan yang berhak menerima zakat, bahkan boleh hanya memberikan kepada satu orang saja. Ini juga merupakan pendapat Umar, Hudzaifah dan Ibnu Abbas. Demikian juga yang dikatakan oleh Sa'id bin Jubair, Al Hasan, An-Nakha'i dan Atha`, dan begitu pula pendapat Ats-Tsauri, Abu Ubaid dan ulama madzhab Hanafi.

Diriwayatkan dari An-Nakha'i, bahwa ia berkata, "Jika hartanya banyak dan memungkinkan untuk dibagikan kepada semua golongan itu, maka diberikan kepada semuanya. Jika hanya sedikit, maka boleh memberikannya hanya kepada satu golongan." Malik berkata, "Memperhatikan kondisi kebutuhan pada mereka dan mendaulukan yang lebih membutuhkan."

Ikrimah dan Asy-Syafi'i berkata, "Diharuskan membagi zakat dari hartanya untuk setiap golongan yang ada dari keenam golongan

yang bagiannya tetap dengan pembagian yang sama, kemudian bagian setiap golongan disalurkan tidak kurang dari tiga orang bila mendapatkan tiga orang atau lebih, namun bila hanya mendapatkan satu orang maka bagian golongan tersebut diberikan semuanya kepadanya."

Al Atsram juga meriwayatkan dari Ahmad seperti itu. Ini juga merupakan pendapat yang dipilih oleh Abu Bakar, karena Allah *Ta'ala* telah menetapkan zakat untuk mereka semua, dan menyertakan mereka semua untuk mendapatkan zakat, maka tidak boleh membatasi hanya pada sebagian mereka, sebagaimana yang berhak terhadap bagian seperlima (ghanimah).

Menurut kami: Dalilnya adalah sabda Nabi SAW kepada Mu'adz (ketika diutus ke Yaman), "*Beritahulah mereka bahwa diwajibkan sedekah atas mereka yang diambil dari orang-orang kaya mereka untuk disalurkan kepada orang-orang fakir mereka.*"[128] Mu'adz memberitahukan bahwa ia diperintahkan untuk menyalurkan semuanya kepada orang-orang fakir, mereka itu satu golongan, tanpa menyebutkan golongan lainnya.

Kemudian setelah itu dibawakan kepada beliau harta lainnya, lalu beliau menyalurkannya kepada golongan kedua selain golongan orang-orang fakir, yaitu orang-orang yang dibujuk hatinya, yaitu: Al Aqra' bin Habis, Uyainah bin Hishn, Alqamah bin Alatsah dan Zaid Al Khail, beliau memberikan kepada mereka emas* yang dikirimkan oleh Ali kepada beliau dari Yaman.[129]

Dari penduduk Yaman dipungut zakat, kemudian datang lagi harta lain yang kemudian disalurkan kepada golongan lainnya, ini berdasarkan perkataan beliau kepada Qabishah bin Al Makhariq ketika ia menanggung beban utang lalu ia menemui Nabi SAW untuk meminta sedekah agar bisa melunasinya, maka beliau bersabda, "*Sabarlah wahai Qabishah hingga datang zakat kepada kami, nanti kami perintahkan untuk diberikan kepadamu.*"[130] Dalam hadits Salamah bin Shakhr Al Bayadhi disebutkan: "Bahwa ia diperintahkan

---

[128] Telah dikemukakan pada nomor 1 kitab zakat.

* *Adz-Dzuhaibah* adalah bentuk *tashghir* dari kata *dzahab* (emas).

[129] HR. Al Bukhari (6/3344/*Fath*), Muslim (2 zakat/741, 742/ح 143), Abu Daud (4/4764), An-Nasa'i (5/2577), dan Ahmad (3/68, 72, 73).

[130] Telah dikemukakan pada nomor 120.

untuk menerima zakat kaumnya."[131]

Seandainya diwajibkan untuk disalurkan kepada semua golongan itu, tentu tidak boleh hanya disalurkan kepada satu golongan saja, karena tidak diharuskan untuk disalurkan kepada semua golongan bila diambil oleh petugas zakat, kalau didistribusikan langsung oleh pemilik harta maka juga tidak harus diberikan kepada semua golongan itu, sebagaimana halnya bila hanya menemukan satu golongan saja.

Selain itu juga, karena tidak harus memberikan kepada semua orang dalam satu golongan, maka boleh juga hanya memberikan kepada satu orang saja, sebagaimana bila berpesan untuk semua namun tidak mungkin menemukan mereka semua. Namun dua ketentuan ini tidak berlaku pada bagian seperlima harta rampasan perang. Untuk yang ini, imam harus membagikan secara merata kepada semua mustahiqnya, berbeda dengan zakat.

Adapun ayat tersebut, maksudnya adalah menjelaskan golongan-golongan yang boleh diberi zakat, sehingga selain itu tidak boleh diberi zakat. Setelah jelas demikian, maka yang dianjurkan adalah mendistribusikan zakat kepada semua golongan atau golongan yang memungkinkan, karena dengan begitu berarti keluar dari perdebatan dan tercapainya keabsahan secara meyakinkan, sehingga lebih utama.

Pasal: Ucapan Al Kharqi, "Bila tidak mengeluarkan kepada kekayaan", yakni kaya (berkecukupan) yang menyebabkan tidak boleh menerima zakat, ini telah kami paparkan. Konteks ucapan Al Kharqi menunjukkan tidak boleh memberikan kepada orang yang apabila diberikan kepadanya ia menjadi kaya (sehingga tidak berhak menerima zakat). Menurut madzhab ini: Boleh memberikan kepadanya untuk mencukupi (kebutuhannya) tanpa disertai tambahan. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad di beberapa tempat dan disebutkan oleh para sahabatnya.

Maka jelasnya konotasi ucapan Al Kharqi, bahwa tidak boleh memberikan tambahan kepadanya sehingga dengan itu ia menjadi orang kaya. Ini juga merupakan pendapat Ats-Tsauri, Malik, Asy-

[131] HR. Abu Daud (2/ح 2213), At-Tirmidzi (3/1200), Ibnu Majah (1/2062), dan Ahmad (5/436). Al Albani berkata, "*Hasan.*"

Syafi'i dan Abu Tsaur, sementara ulama madzhab Hanafi berkata, "Diberi seribu atau lebih bila memang membutuhkannya, dan dimakruhkan memberi tambahan lebih dari dua ratus."

Menurut kami: karena kondisi kaya (berkecukupan) yang lebih dulu ada (sebelum diberi zakat) menyebabkan tidak boleh menerima zakat, maka bila kondisi itu bersamaan dengan diberikannya zakat kepadanya, itu juga tidak boleh, seperti halnya menikahi dua perempuan bersaudara.

Pasal: Setiap golongan dari golongan-golongan itu diberi sekadar yang mencukupi kebutuhannya tanpa disertai tambahan. Orang yang berutang dan budak *mukatab* masing-masing diberi sejumlah yang cukup untuk melunasi utangnya, walaupun jumlahnya banyak. Ibnu sabil, diberi sejumlah (harta zakat) yang mencukupi untuk mengantarkannya ke negerinya. Orang yang berperang (*fi sabilillah*), diberi sejumlah yang mencukupi untuk peperangannya. Amil zakat, diberi sekadar dengan upahnya.

Abu Daud berkata, "Aku mendengar ketika ditanyakan kepada Ahmad, 'Apa boleh memberikan seribu dari zakat kepada orang yang berjuang di jalan Allah?' Ia menjawab, 'Apa yang diberikan maka itu boleh, namun tidak boleh memberikan tambahan yang melebihi kebutuhannya, karena penyalurannya memang ke sana, maka tidak boleh melebihi apa yang diperlukan'."

Pasal: Empat golongan dari mereka diberi secara tersendiri dan tidak mengamati kondisi mereka setelah diberi, yaitu orang-orang fakir, orang-orang miskin, 'amil zakat dan yang dibujuk hatinya. Jika mereka telah menerimanya maka mereka memilikinya selamanya dan tersendiri, tidak diharuskan untuk dikembalikan dengan kondisi apa pun.

Empat golongan lainnya, yaitu: orang-orang yang berutang, untuk memerdekakan budak, untuk *fi sabilillah* (orang yang memperjuangkan agama Allah. ed) dan *ibnu sabil* (orang yang melakukan perjalan jauh dan kehabisan bekal. ed), mereka diberi dengan diperhatikan kondisinya. Jika mereka menggunakan untuk keperluan yang sesuai dengan hak peruntukannya (maka itulah yang dimaksud), bila tidak (yakni bila digunakan untuk selain itu), maka

diminta kembali.

Perbedaan antara kelompok ini (empat golongan ini) dan kelompok sebelumnya (empat golongan sebelumnya): Kelompok kedua ini mengambil zakat untuk suatu tujuan yang tidak otomatis bisa tercapai dengan menerima zakat, sedangkan kelompok pertama tercapai maksudnya dengan mereka menerima zakat, yaitu mencukupi orang-orang fakir dan orang-orang miskin, membujuk orang-orang yang hendak dibujuk hatinya (mu'allaf) dan memberikan upah pekerja zakat.

Jika mereka (kelompok kedua) telah memenuhi keperluan mereka dan masih ada sisa, maka sisa itu dikembalikan kecuali yang berperang *fi sabilillah*, karena yang tersisa setelah peperangannya adalah miliknya. Demikian yang dikatakan oleh Al Kharqi di tempat lain.

Konteks perkataannya tentang budak mukatab, bahwa budak mukatab tidak mengembalikan sisa yang ada di tangannya, karena ia berkata, "Jika budak mukatab tidak mampu (melunasi sisa tangungan untuk memerdekakan dirinya) dan kembali kepada perbudakan, sementara ia telah diberi zakat, maka itu menjadi milik tuannya."

Ahmad juga menetapkan ini dalam riwayat Al Marwadzi dan Al Kausaj. Hanbal meriwayatkan darinya, "Jika tidak mampu (melunasinya) maka apa yang ada pada budak mukatab dikembalikan." Abu Bakar Abdul Aziz berkata, "Jika masih ada sisa (harta zakat) seperti semula, maka ditarik kembali, karena diberinya zakat itu adalah untuk memerdekakan, namun itu tidak tercapai."

Al Qadhi berkata, "Ucapan Al Kharqi mengindikasikan bahwa yang tersisa di tangannya bukan pokok harta zakat, karena telah digunakan, lalu ada ganti dan keuntungannya." Jika harta itu rusak di tangan mereka (kelompok kedua) tanpa sengaja (bukan karena lalai), maka tidak dituntut apa-apa.

434. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak boleh memindahkan zakat dari negerinya ke negeri lain yang jaraknya membolehkan untuk mengqashar shalat."

Menurut madzhab ini: Tidak boleh memindahkan zakat dari negerinya ke negeri lainnya yang jaraknya membolehkan mengqashar shalat. Abu Daud berkata, "Aku mendengar Ahmad ditanya tentang

zakat yang dikirimkan dari satu negeri ke negeri lainnya, ia menjawab, 'Tidak boleh.' Ditanyakan lagi, 'Bagaimana bila untuk kerabat?' ia menjawab, 'Tidak boleh'."

Mayoritas ahli ilmu menganjurkan untuk tidak memindahkan zakat dari negerinya. Sa'id berkata: Sufyan menyampaikan kepada kami, dari Ma'mar, dari Ibnu Thawus, dari ayahnya, ia berkata tentang surat Mu'adz bin Jabal (di dalamnya disebutkan): "Barang siapa mengeluarkan dari Mikhlaf* ke Mikhlaf (lainnya), maka zakatnya dan sepersepuluhnya dikembalikan kepada mikhlafnya."[132]

Diriwayatkan dari Umar bin Abdul Aziz: "Bahwa zakat yang datang dari Khurasan ke Syam, ia kembalikan ke Khurasan."[133] Diriwayatkan dari Al Hasan dan An-Nakha'i, bahwa keduanya memakruhkan pemindahan zakat dari satu negeri ke negeri lainnya kecuali untuk kerabat.[134] Abu Al Aliyah mengirimkan zakatnya ke Madinah.

Menurut kami: Dalilnya adalah sabda Nabi SAW kepada Mu'adz, "*Beritahukan pada mereka bahwa diwajibkan zakat atas mereka yang diambil dari orang-orang kaya mereka untuk disalurkan kepada orang-orang fakir mereka.*" Ini dikhususkan untuk orang-orang fakir negeri mereka sendiri.

Ketika Mu'adz mengirimkan zakat dari Yaman kepada Umar (di Madinah), Umar mengingkarinya, dan ia berkata, "Aku tidak mengutusmu sebagai penampung dan tidak pula untuk mengambil *jizyah* (upeti). Tapi aku mengutusmu untuk mengambil dari orang-

---

* Disebutkan dalam *Al Fath*: Bagian dari Negeri Yaman. Yaitu bahwa Yaman bagian atas yang menjadi wilayah tugas Mu'adz, dan Yaman bagian bawah yang menjadi wilayah tugas Abu Musa. [Penerj].

[132] Syaikh Abdurrahman As-Sa'ati di dalam *Fath Ar-Rabbani* (9/46) menyandarkannya kepada Sa'id. Yang kuat adalah yang disebutkan oleh Ibnu Al Atsir di dalam *Gharib Al Hadits* (2/ح al. 69), dan ia berkata, "Mikhlaf di Yaman seperti Rustaq di Irak. Bentuk jamaknya *makhaaliif*. Maksudnya adalah agar menunaikan zakatnya kepada keluarganya yang biasa ia beri zakat. [Al Atsram meriwayatkan di dalam kitab *Sunan*nya: Dari Thawus, ia berkata, "Dalam surat Mu'adz disebutkan: Siapa yang keluar dari Mikhlaf ke Mikhlaf (lainnya), maka zakatnya dan sepersepuluhnya (disalurkan) pada Mikhlaf keluarganya." Penerj.]

[133] HR. Ibnu Abi Syaibah di dalam *Mushannaf*-nya (3/168) dengan lafazh, "Dikirimkan zakat dari Irak ke Syam, lalu ia mengembalikannya ke Irak". Di dalam sanadnya terdapat Abdul Aziz bin Abu Rawad, ia diperbincangkan.

[134] HR. Ibnu Abi Syaibah (3/167).

orang kaya lalu disalurkan kepada orang-orang miskin mereka." Mu'adz menjawab, "Aku tidak akan mengirimkan apa-apa kepadamu bila aku masih menemukan orang yang mengambilnya dariku." (HR. Abu Ubaid di dalam *Al Amwal*).

Ia juga meriwayatkan dari Ibrahim bin Atha`, maula Imran bin Hushain: "Bahwa Ziyad atau salah seorang penguasa, mengutus Imran untuk mengambil zakat, ketika kembali, ia bertanya, 'Mana harta (zakat)nya?' ia pun menjawab, 'Apakah untuk harta (zakat) engkau mengutusku? Kami mengambilnya sebagaimana kami mengambilnya di masa Rasulullah SAW, dan kami menyalurkannya sebagaimana kami dulu menyalurkannya pada masa Rasulullah SAW'."[135] Karena maksudnya adalah untuk mencukupi orang-orang fakir dengannya. Jika dibolehkan pemindahannya, maka itu akan menyebabkan tetap adanya kefakiran yang membutuhkan zakat di negeri itu.

Pasal: Jika tidak setuju lalu memindahkannya, maka itu sah menurut pendapat mayoritas ahli ilmu. Al Qadhi berkata, "Konteks perkataan Ahmad mengindikasikan itu, namun aku tidak menemukan nashnya dalam masalah ini."

Sementara Al Khaththabi menyebutkan dua riwayat mengenai ini: *Pertama*, sah. Ini pendapat yang dipilihnya, karena si pemilik harta telah menyerahkan kepada mushtahiqnya sehingga telah terlepas dari kewajiban, sebagaimana melunasi utang, dan sebagaimana mendistribusikan ke beberapa tempat di negerinya (wilayahnya) sendiri.

Kedua, tidak sah. Ini pendapat yang dipilih oleh Ibnu Hamid. Karena dengan begitu berarti si pemilik harta membayarkan zakatnya kepada yang tidak diperintahkan untuk diberi, sehingga menyerupai penyerahan kepada selain golongan yang telah ditetapkan.

Pasal: Jika orang-orang fakir di negerinya sudah tidak lagi membutuhkan zakat tersebut, maka boleh dipindahkan ke negeri lainnya. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad. Ia berkata, "Kadang zakat dipindahkan kepada imam bila sudah tidak ada lagi orang fakir, atau bila ada sisa setelah membaginya kepada mereka."

---

[135] HR. Abu Daud (2/ح 1625), dan Ibnu Majah (1/ح 1811). Al Albani berkata, "*Shahih.*"

Ia juga berkata, "Tidak boleh mengeluarkan zakat suatu kaum dari kalangan mereka sendiri dari suatu negeri ke negeri lainnya, kecuali bila ada kelebihan (setelah memenuhi kebutuhan) mereka. Karena zakat yang dibawakan kepada Nabi SAW, Abu Bakar dan Umar adalah kelebihan dari mereka setelah diberikan kepada mereka apa yang mencukupi keperluan mereka, lalu selebihnya dibawa keluar dari wilayah mereka."

Abu Ubaid meriwayatkan di dalam *Kitab Al Amwal* dengan isnadnya dari Amru bin Syu'aib: "Bahwa Mu'adz bin Jabal masih bersama pasukan semenjak dikirim oleh Rasulullah SAW hingga beliau wafat, kemudian ia menghadap Umar, lalu Umar pun mengembalikan kepada tugasnya semula, lalu Mu'adz mengirimkan sepertiga zakat orang-orang kepadanya, maka Umar mengecam tindakan itu dan berkata, 'Aku tidak mengutusmu sebagai penampung dan tidak pula untuk mengambil *jizyah* (upeti). Tapi aku mengutusmu untuk mengambil dari orang-orang kaya lalu disalurkan kepada orang-orang miskin mereka.' Mu'adz menjawab, 'Aku tidak akan mengirimkan apa-apa kepadamu bila aku masih menemukan orang yang mengambilnya dariku.'

Pada tahun kedua, Mu'adz mengirimkan setengah zakat, lalu mereka pun berdialog seperti itu. Pada tahun ketiga, Mu'adz mengirimkan semua zakat kepadanya, lalu Umar menyelidikinya sebagaimana sebelumnya, Mu'adz pun berkata, 'Aku tidak menemukan seorang pun yang mengambil sesuatu dariku'." Demikian juga ketika berada di pedalaman dan tidak ada seorang pun yang akan diberinya zakat, maka ia mendistribusikannya kepada orang-orang fakir di negeri (wilayah) yang paling dekat dengannya.

Pasal: Ahmad berkata dalam riwayat Muhammad bin Al Hakam, "Jika seseorang tinggal di suatu negeri sementara hartanya berada di negeri lainnya, maka lebih aku sukai ia menunaikan zakatnya di tempat keberadaan hartanya. Jika sebagian hartanya di tempat ia tinggal dan sebagian lainnya di tempat lain, maka ia mengeluarkan zakat semua hartanya di tempat tinggalnya.

Jika ia merantau dari kotanya dan keluarganya, sementara hartanya bersamanya, maka yang lebih mudah adalah memberikan sebagian zakatnya di negeri ini dan sebagian lagi di negeri itu. Adapun

bila hartanya berada di tempat ia berada dan sempat tinggal di sana hingga satu putaran *haul* dengan sempurna, maka tidak mengirimkan zakatnya ke negeri lain."

Jika hartanya itu harta perdagangan yang ia bawa serta dalam bepergian (berniaga), maka Al Qadhi berkata, "Zakat hartanya didistribusikan di tempat tercapainya *haul*, di mana pun saat itu ia berada." Konotasi perkataan Ahmad tentang peran 'satu putaran *haul* dengan sempurna', bahwa lebih mudah untuk mendistribusikannya di negeri tersebut dan negeri lainnya dimana ia tinggal selama masa putaran *haul* itu. Ia berkata tentang orang yang pergi meninggalkan keluarganya, lalu tiba saat untuk menzakati hartanya, "Ia menzakatinya di tempat mayoritas ia tinggal."

Adapun zakat fithrah, disalurkan di tempat diwajibkannya, baik saat itu hartanya bersamanya ataupun tidak, karena ia sebagai sebab wajibnya zakat, maka disalurkan di tempat yang ada sebabnya.

Pasal: Yang dianjurkan adalah menyalurkan zakat di ngerinya, kemudian yang paling dekat, kemudian yang dekat, baik pedesaan maupun perkotaan. Ahmad berkata dalam riwayat Shalih, "Tidak apa-apa memberikan zakatnya di desa-desa sekitarnya yang jaraknya kurang dari jarak yang dibolehkan mengqashar shalat. Dimulai dari yang terdekat kemudian yang dekat. Jika dipindahkan kepada yang jauh karena mengutamakan kerabat atau yang lebih membutuhkan, maka tidak apa-apa selama tidak melebihi jarak yang dibolehkan mengqashar shalat."

Pasal: Jika petugas zakat telah mengambil zakat lalu kondisinya membutuhkan untuk menjualnya demi kemasalahatan orang yang ditugasi memindahkannya, atau karena sakit dan sebagainya, maka itu boleh.

Hal ini berdasarkan riwayat Qais bin Abu Hazim: "Bahwa Nabi SAW melihat di antara unta-unta zakat ada unta betina kaumaa –yakni yang besar punuknya–, lalu beliau menanyakannya, maka petugas zakat menjawab, 'Aku jual untuk kemudian dibelikan seekor unta jantan.' Beliau pun diam."[136]

---

[136] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/114) dengan lafazh: أخذتها sebagai ganti kalimat ارتجعتها. *Kaumaa* adalah unta yang besar punuknya.

Diriwayatkan oleh Abu Ubaid di dalam *Al Amwal*, dan ia berkata, "*Ar-Raj'ah* adalah menjualnya lalu hasil penjualannya dibelikan yang serupa itu atau yang lainnya." Jika tidak perlu dijual, maka Al Qadhi berkata, "Tidak boleh, dan penjualannya batal, kemudian ia menanggungnya." Kemungkinan juga boleh berdasarkan hadits Qais tadi, karena Nabi SAW diam saja ketika diberitahukan oleh petugas zakat dengan penjualnya dan tidak minta penjelasan.

435. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Jika menjual ternak sebelum sampai putaran *haul* dengan yang serpertinya, maka ia menzakatinya ketika tercapainya *haul* semenjak kepemilikan yang pertama."

Penjelasan: Jika seseorang menjual nishab zakat yang berlaku putaran *haul* padanya dengan jenisnya, seperti unta dengan unta, atau sapi dengan sapi, atau kambing dengan kambing, atau emas dengan emas, atau perak dengan perak, maka *haul*-nya tidak terputus dan tetap berpatokan pada *haul* yang pertama. Demikian yang dikatakan Malik.

Sementara Asy-Syafi'i berkata, "Haul suatu nishab tidak berlaku untuk nishab lainnya, berdasarkan sabda Nabi SAW, '*Tidak ada kewajiban zakat pada suatu harta sehingga telah berputar haul padanya*'."[137] Juga karena harta itu adalah harta pokok dengan sendirinya (yakni tidak terkait dengan yang lainnya), maka tidak berpatokan pada *haul* yang lainnya, seperti halnya bila jenisnya berbeda.

Abu Hanifah sependapat dengan kami mengenai uang, sementara Asy-Syafi'i sependapat dengan kami mengenai selainnya. Diwajibkannya zakat pada uang adalah karena uang itu sebagai alat tukar, dan pengertian ini mencakupnya, berbeda dengan yang lainnya.

Menurut kami: Bahwa itu adalah nishab yang perkembangannya digabungkan dengannya dan disamakan *haul*-nya, maka *haul* pengganti dari jenisnya berpatokan pada *haul*-nya, seperti barang dagangan. Adapun hadits tadi dikhususkan untuk pertumbuhan, laba dan barang dagangan, maka kami mengqiyaskan padanya mengenai bagian yang diperdebatkan. Sementara dua jenis

---

[137] Telah dikemukakan pada nomor 18 (Masalah nomor 409).

yang berbeda tidak dapat digabungkan bila masing-masing jenis itu ada, maka lebih tepat *haul* salah satunya tidak berpatokan pada *haul* yang lainnya.

Pasal: Ahmad bin Sa'id berkata, "Aku tanyakan kepada Ahmad bin Hanbal tentang seseorang yang mempunyai kambing gembalaan, lalu ia menjual sebagiannya dengan kambing (ternak), apakah ia menzakati semuanya, atau cukup memberikan zakat yang pokok saja? Ia menjawab, 'Ia menzakati semuanya, berdasarkan hadits Umar tentang anak kambing yang dibawa serta oleh penggembala, karena pertumbuhannya bersama (yang pokok) itu.'[138] Lalu aku tanyakan, 'Jika diproyeksikan untuk perdagangan?' Ia menjawab, 'Ia juga menzakatinya, berdasarkan hadits Hammas*."

Adapun bila menjual nishab dengan yang kurang dari nishab, maka *haul*-nya terputus. Jika ia mempunyai dua ratus ekor lalu menjualnya dengan seratus ekor, maka ia hanya menzakati seratus ekor.

436. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Begitu pula bila menukar dua puluh dinar dengan dua ratus dirham, atau dua ratus dirham dengan dua puluh dinar, itu tidak mengugurkan kewajiban zakat dengan perpindahan itu."

Penjelasan: Jika menukar nishab dengan jenis lainnya maka *haul* zakatnya terputus dan dimulai hitungan *haul* baru, kecuali emas dengan perak atau barang dagangan, karena emas dan perak dianggap satu harta pada lingkup tebusan tindak kejahatan dan nilai ganti rugi kerusakan, jadi masing-masing digabungkan dengan yang lainnya dalam zakat.

Begitu pula bila membeli barang untuk dagangan dengan nishab uang atau menjual barang dengan nishab, maka *haul*-nya tidak terputus, karena zakat tersebut diwajibkan pada nilai barang, bukan pada barangnya itu sendiri, nilainya itu adalah uang, jadi keduanya satu jenis.

Jika kami berkata, bahwa emas dan perak tidak bisa saling digabungkan dan *haul* yang satu tidak bisa dijadikan patokan untuk lainnya, itu karena keduanya adalah dua harta sehingga tidak bisa

---

[138] Telah dikemukakan pada nomor 19 (Masalah nomor 409).

* Telah dikemukakan pada nomor 22 kitab zakat, *Syarh Al Kabir*.

saling digabungkan, maka *haul*-nya tidak bisa berpatokan pada *haul* yang lainnya, seperti halnya dua jenis ternak yang berbeda. Adapun barang dagangan, maka *haul*-nya berpatokan pada *haul* uang.

437. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Orang yang mempunyai ternak gembalaan lalu menjualnya sebelum mencapai *haul* karena menghindari zakat, maka kewajiban zakatnya tidak gugur."

Telah kami sebutkan, bahwa bergantinya nishab dengan jenis lainnya memutuskan *haul* sehingga hitungannya diulang kembali. Jika ini dilakukan karena menghindari zakat, maka itu tidak mengugurkan kewajiban zakatnya, baik penggantinya itu sama-sama ternak gembalaan ataupun lainnya yang mencapai nishab.

Begitu juga bila merusakkan sebagian dari nishab dengan sengaja untuk menguranginya agar mengugurkan kewajiban zakat, maka kewajiban itu tidak gugur, zakatnya tetap diambil darinya di akhir *haul* bila penggantian atau perusakan itu setelah mendekati masa dikeluarkannya zakat.

Tapi bila itu dilakukan di awal *haul*, maka tidak wajib zakat, karena itu tidak bisa diprediksi sebagai tindakan untuk menghindari zakat. Apa yang kami kemukakan ini juga merupakan pendapatnya Malik, Al Auza'i, Ibnu Al Majisyun, Ishak dan Abu Ubaid, sementara Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i berkata gugurnya kewajiban zakat darinya, karena nishabnya berkurang sebelum tercapainya *haul* sehingga tidak diwajibkan zakat padanya, sebagaimana bila terjadi kerusakan karena diperlukan.

Menurut kami: Dalilnya adalah firman Allah *Ta'ala*,

إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ﴿١٧﴾ وَلَا يَسْتَثْنُونَ ﴿١٨﴾ فَطَافَ عَلَيْهَا طَآئِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَآئِمُونَ ﴿١٩﴾ فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ ﴿٢٠﴾

"*Sesungguhnya Kami telah menguji mereka (musyrikin Makkah) sebagaimana Kami telah menguji pemilik-pemilik kebun, ketika mereka bersumpah bahwa mereka sungguh-sungguh akan memetik (hasil)nya di pagi hari, dan mereka tidak menyisihkan (hak fakir miskin), lalu kebun itu diliputi malapetaka (yang datang) dari Rabbmu ketika mereka sedang tidur, maka jadilah kebun itu hitam*

seperti malam yang gelap gulita." (Qs. Al Qalam [68]: 17-20)

Allah mengadzab mereka dengan musibah itu karena mereka menghindari zakat. Karena tindakan itu bertujuan untuk menggugurkan bagian orang lain yang telah ada sebabnya, maka tidak menggugurkan, sebagaimana bila mentalak istrinya ketika sakit yang mengantarkan pada kematian [biasanya bermaksud agar si istri tidak mendapatkan warisan].

Selain itu juga, karena ia telah bermaksud buruk, maka sebagai hukumannya adalah diberlakukan hukum yang sebaliknya dari yang ia maksud, seperti seseorang yang membunuh orang yang akan diwarisinya karena ingin segera mendapatkan warisannya, maka syariat menghukumnya dengan menetapkan bahwa ia tidak berhak mendapatkan warisannya. Tapi bila merusak (bagian nishab) itu karena suatu keperluan, tidak berarti bertujuan buruk.

Pasal: Jika telah tiba *haul*-nya, maka zakatnya dikeluarkan dari jenis harta yang dijual, bukan harta yang ada, karena harta itulah yang menjadi sebab wajibnya zakat, jika bukan karenanya maka tidak ada kewajiban zakat padanya.

Pasal: Jika penjualan atau pengurangan itu tidak dimaksudkan untuk mengindari zakat, maka *haul*-nya terputus lalu diulang kembali dari permulaan penggantian jika masih termasuk yang terkena zakat. Jika ditemukan aib pada penggantinya lalu ia mengembalikan atau menjualnya dengan syarat *khiyar* (boleh memilih, antara jadi membeli atau tidak), kemudian ternyata dikembalikan, maka hitungan *haul*-nya juga diulang karena telah hilang kepemilikannya dengan penjualan itu, baik sebentar maupun lama.

Al Kharqi telah menyebutkan ini di tempat lain, ia berkata, "Ternak gembalaan yang dijual dengan syarat *khiyar*, maka syarat *khiyar* itu tidak gugur hingga penjual mencapai *haul*, baik syarat *khiyar* itu hak penjual ataupun pembeli, karena itu berarti pembaruan kepemilikan. Jika telah tiba *haul* pada nishab yang dibelinya maka wajib dikeluarkan zakatnya, bila ditemukan aib sebelum dikeluarkan zakatnya maka boleh dikembalikan, baik kita berkata bahwa zakat itu berkaitan dengan aset maupun dengan tanggungan, karena telah kami

jelaskan bahwa zakat itu tidak diwajibkan pada asset yang orang-orang fakir mempunyai hak terhadap sebagian darinya, akan tetapi terkaitnya hak dengan itu, sebagaimana terkaitnya tebusan tindak kejahatan dengan pelaku.

Lalu nishab itu dikembalikan, maka ia menanggung pengeluaran zakatnya dari harta lainnya. Jika ia telah mengeluarkan zakat darinya (dari nishab itu) kemudian hendak mengembalikannya jika ada cacatnya, lalu bila ada lagi cacat lain di tangan si pembeli, apakah ia boleh mengembalikannya? Ada dua riwayat tentang ini, juga karena terpisahnya transaksi (kesepakatan). Jika kami katakan boleh, maka pada kasus ini juga boleh. Jika kami katakan tidak maka tidak boleh. Jika dikembalikan maka ia harus menanggung pengganti kambing yang dikeluarkan yang diperhitungkan dengan bagian nilainya.

Ucapan yang diterima tentang nilainya adalah ucapannya yang disertai dengan sumpah bila tidak ada bukti, karena kerusakan itu terjadi di tangannya sehingga ia lebih mengetahui tentang nilainya. Selain itu juga, karena nilai yang dituntut itu ditujukan kepadanya, sehingga posisinya sebagai pengutang, sementara dalam kaidah ushul bahwa ucapan yang diterima adalah ucapan si pengutang.

Ada pendapat lain, yaitu bahwa ucapan yang diterima adalah ucapan pembeli, karena ia mengutangkan nilai lalu dikembalikan. Namun pendapat pertama lebih tepat, karena pengutang nilai kambing yang dituntut adalah pembeli. Jika ia mengeluarkan zakat dari selain nishab, maka ia boleh mengembalikan."

Pasal: Jika rumahnya rusak, maka *haul* zakatnya tidak terputus pada nishabnya dan tetap berpatokan pada *haul* pertama, karena kepemilikannya tidak berpindah, kecuali bila tidak dikembalikan maka menjadi seperti dirampas, sebagaimana yang telah dikemukakan.

Pasal: Boleh menggunakan nishab yang diwajibkan zakat padanya, baik dengan menjual, menghibahkan atau lainnya, dan petugas zakat tidak berhak membatalkan jual beli itu. Abu Hanifah berkata, "Penjualannya sah, hanya saja, bila ia menolak menunaikan zakatnya, maka penjualannya dikurangi senilai zakat itu."

Asy-Syafi'i berkata, "Tentang sahnya penjualan itu ada dua pendapat: Salah satunya, tidak sah, karena bila kami berkata bahwa zakat itu terkait dengan materi, berarti ia telah menjual apa yang bukan miliknya, dan bila kami katakan terkait dengan nilai (harga), maka kadar zakatnya tergadaikan, sedangkan menjual gadaian tidak boleh."

Menurut kami:

نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الثِّمَارِ حَتَّى يَبْدُوَ صَلاَحُهَا

Bahwa Nabi SAW telah melarang penjualan buah-buahan kecuali setelah tampak bagusnya (kelayakannya).[139] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Pengertiannya: Bahwa penjualannya sah bila telah pantas diambil, dan ini mencakup yang wajib dizakati dan yang tidak. Beliau juga melarang menjual biji-biji kecuali setelah berisi padat (sempurna isinya), dan juga melarang menjual anggur kecuali setelah menghitam.[140] Keduanya termasuk yang wajib dizakati, karena zakat diwajibkan pada nilai, sedangkan itu tidak ada pada harta, maka penjualannya sah, sebagaimana bila menjual hartanya sementara ia mempunyai utang atau tanggungan zakat fithrah.

Jika zakat itu berkaitan dengan materi, maka keterkaitan itu tidak menghalangi penggunaan (perlakuan) pada bagian nishab, sehingga tidak juga menghalangi penggunaan pada semua nishab, sebagaimana tebusan tindak kejahatan. Ucapan mereka 'menjual apa yang bukan miliknya', padahal kepemilikan itu belum sah di tangan orang-orang fakir, dengan alasan, bahwa ia bisa mengeluarkan zakatnya dari yang lainnya (selain dari nishab itu), dan orang-orang fakir pun tidak bisa mengharuskan si pemilik harta untuk menunaikan zakatnya dari harta itu (yakni dari nishab itu). Bukan juga gadaian, maka hukum-hukum gadaian tidak berlaku padanya.

Jika tidak mampu, maka kewajiban zakat tetap menjadi tanggungannya sebagaimana utang-utang lainnya, dan tidak diambil

---

[139] HR. Al Bukhari (3/ح 1486/*Fath*), Muslim (3/jual beli/49/1165), Abu Daud (3/ ح 3367), Ibnu Majah (2/ح 2214), An-Nasa'i (7/ح 4531, 4532), Ahmad (2/7), dan Malik di dalam *Al Muwaththa'* (2/618).

[140] HR. Abu Daud (3/ح 3371), At-Tirmidzi (3/ح 1228), dan Ibnu Majah (2/ح 2217). Al Albani berkata, "*Shahih*."

dari nishab. Kemungkinan juga bahwa penjualannya dibatalkan sekadar nilai zakatnya lalu diambil darinya, lalu si pembeli meminta kepadanya (si penjual, yakni si pemilik harta sebelumnya yang menjual nishab tersebut) senilai yang diambil sebagai zakat, karena bila penjualan itu dibiarkan maka akan menimbulkan madharat bagi orang-orang fakir dan berarti menyia-nyiakan hak mereka, karena itu penjualan itu harus dibatalkan, berdasarkan sabda Nabi SAW,

لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ

"*Tidak boleh membahayakan (diri sendiri) dan tidak boleh menimbulkan bahaya (bagi yang lain).*"[141] Ini lebih mengena.

438. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Zakat diwajibkan pada nilai dengan berputar satu tahun walaupun hartanya rusak dengan sengaja maupun tidak disengaja."

Masalah ini mencakup tiga hukum: *Hukum pertama*, bahwa zakat diwajibkan pada nilai. Ini salah satu dari dua riwayat Ahmad dan merupakan salah satu dari dua pendapat Asy-Syafi'i. Karena pengeluarannya dari selain nishab dibolehkan, maka tidak diwajibkan padanya, seperti zakat fithrah, sebab, bila diwajibkan padanya tentu tidak boleh mempergunakan harta padanya, dan tentu para mustahiq boleh menuntutnya untuk menunaikan zakatnya dari materinya, atau muncul sesuatu di antara hukum-hukum yang menetapkannya dan mengugurkan zakat karena rusaknya nishab tanpa sengaja, sebagaimana gugurnya denda tindak kejahatan karena rusaknya pelaku.

Kedua, bahwa zakat diwajibkan pada materi. Ini merupakan pendapat kedua Asy-Syafi'i. Ini juga merupakan riwayat yang dominan pada sebagian sahabat kami, berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Pada empat puluh ekor kambing (zakatnya) seekor kambing.*"[142] dan sabdanya, "*Pada tanaman yang diairi oleh air hujan (zakatnya) sepersepuluh (10%), sedangkan yang diairi oleh kincir atau alat pengairan (zakatnya) seperdua puluh (5%).*"[143] Dan lafazh-lafazh

---

[141] HR. Ibnu Majah (2/ح 2340), Malik di dalam *Al Muwaththa`* (2/745), dan Ahmad (5/327). Sementara Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[142] Telah dikemukakan.

[143] HR. Al Bukhari (3/ح 1483/*Fath*), Muslim (2/zakat/675/ح 7), Abu Daud (2/ح

lainnya yang menggunakan kata "*fii*" yang menunjukkan keadaan (kondisi).

Adapun dibolehkannya mengeluarkan zakat tanpa nishab adalah sebagai rukhshah. Manfaat perbedaan ini, bila berlaku nilainya lalu telah berlalu pada hartanya dua masa *haul* dan belum ditunaikan zakatnya, maka wajib ditunaikan juga yang sebelumnya (yakni sekaligus untuk dua tahun), dan tidak gugur zakat itu pada tahun kedua. Begitu juga bila lebih dari nishab zakatnya tidak gugur. Jika telah berlalu beberapa *haul*, misalnya ia memiliki empat puluh ekor kambing, dan telah berlalu tiga kali *haul* dan belum menunaikan zakatnya, maka wajib mengeluarkan zakatnya tiga ekor kambing.

Jika hartanya itu berupa seratus dinar, maka ia berkewajiban mengeluarkan tujuh setengah dinar, karena zakat itu diwajibkan pada nilainya sehingga tidak dipengaruhi oleh berkurangnya nishab. Namun bila tidak memiliki harta lain, maka ia mengeluarkan zakat dari harta nishab itu, sehingga kemungkinan kadarnya mengugurkan kewajiban zakat (sebab nishabnya berkurang bila zakatnya dikeluarkan dari nishabnya), karena adanya utang menghalangi kewajiban zakat.

Ibnu Aqil berkata, "Zakatnya tidak gugur karena kondisi itu, karena sesuatu itu tidak mengugurkan dirinya, namun bisa menggugurkan yang lainnya, dengan alasan, bahwa berubahnya air karena najis yang ada padanya tidak menghalangi keabsahan kesuciannya dan keabsahan menyucikannya dengan air itu sendiri, namun tidak bisa digunakan untuk menyucikan najis yang lainnya. Pendapat pertama lebih mengena, karena zakat kedua bukan zakat pertama.

Jika kami katakan, bahwa zakat itu terkait dengan materi, sementara nishab termasuk yang mewajibkan zakat pada materinya, lalu berlalu padanya beberapa *haul* dan belum ditunaikan zakatnya, maka zakat pada *haul* pertama terkait dengan kadar nishab[144]. Jika materi itu nishab yang tidak ada tambahan padanya, maka tidak ada zakat padanya setelah *haul* pertama, karena nishabnya telah berkurang (dengan pengeluaran zakat dari nishab).

Jika lebih dari nishab, maka kadar zakat pertama disendirikan,

---

1596). At-Tirmidzi (3/ح 639), An-Nasa`i (5/ح 2487), Ibnu Majah (1/ح 1816), dan Ahmad (1/145).

[144] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: بقدره.

lalu sisanya dizakati. Inilah yang ditetapkan dari Ahmad dalam riwayat jama'ah. Dalam riwayat Muhammad bin Al Hakam disebutkan: "Jika kambingnya berjumlah empat puluh ekor, sementara petugas zakat tidak mendatanginya selama dua tahun, bila kemudian petugas zakat mengambil seekor kambing, maka ia tidak lagi berkewajiban apa-apa pada sisanya." Namun mengenai pendapat ini ada perbedaan.

Dalam riwayat Shalih disebutkan: "Jika seseorang memiliki dua ratus dirham dan belum menzakatinya hingga tercapainya *haul* yang lain, maka ia menzakati untuk *haul* pertama, karena dengan begitu jumlahnya (pada *haul* berikutnya) berkurang lima dirham." Ia berkata tentang seseorang yang memiliki seribu dirham dan belum menzakatinya selama dua tahun, maka ia menzakati untuk tahun pertama sebanyak dua puluh lima (dirham), kemudian setiap tahunnya dihitung berdasarkan sisanya. Ini merupakan pendapatnya Malik, Asy-Syafi'i dan Abu Ubaid.

Jika ia memiliki empat puluh ekor lalu terlahir seekor anak kambing pada setiap tahun, maka ia wajib mengeluarkan zakat seekor kambing setiap tahun, karena nishabnya tetap genap dengan anak kambing yang baru lahir. Tapi bila kelahiran anak kambing itu setelah terlewatinya kewajiban zakat (setelah melewati tapal *haul*-nya), maka hitungan *haul* berikutnya dimulai semenjak kelahiran anak kambing tersebut, karena (dengan kelahiran itu) nishabnya baru lengkap lagi (setelah sebelumnya dikeluarkan untuk zakat sehingga nishabnya berkurang).

Pasal: Jika ia memiliki lima ekor unta dan belum mengeluarkan zakatnya selama beberapa tahun, maka untuk setiap tahunnya ia wajib mengeluarkan seekor kambing. Demikian yang ditetapkan pada riwayat Al Atsram. Dikatakan pula dalam riwayat Al Atsram: Harta selain unta yang digunakan untuk menzakati unta, maka tidak mengurangi nishabnya, dan yang lima ekor jumlahnya tetap (karena zakatnya tidak berupa unta), begitu pula unta yang jumlahnya kurang dari dua puluh lima ekor tidak terkurangi oleh zakatnya setelah *haul* pertama, karena zakatnya dari yang lain (yakni tidak berupa unta), maka tidak mungkin dikaitkan dengan materinya.

Asy-Syafi'i mempunyai dua pendapat. Salah satunya, bahwa

zakatnya itu mengurangi (nishabnya) sebagaimana harta lainnya. Jika (misalnya) ia memiliki lima ekor unta lalu berlalu padanya beberapa tahun, maka hanya diwajibkan padanya seekor kambing, karena telah berkurang dengan adanya kewajiban zakat pada *haul* pertama sehingga dianggap tidak genap lima ekor, maka tidak ada lagi kewajiban lain padanya, sebagaimana bila ia hanya memiliki empat ekor plus sebagian dari satu ekor (tidak genap satu ekor).

Menurut kami: Bahwa yang diwajibkan itu dari selain nishab sehingga tidak mengurangi nishab, hal ini berbeda dengan harta-harta lainnya, karena kewajiban zakat (pada harta lainnya) dikaitkannya dengan materinya sehingga menguranginya, sebagaimana bila menunaikannya dari nishabnya. Berdasarkan ini, bila ia memiliki dua puluh lima ekor unta lalu berlalu padanya beberapa *haul*, maka untuk *haul* pertama ia wajib mengeluarkan sekor *bintu makhadh* (unta betina yang telah berumur satu tahun dan memasuki tahun kedua), kemudian untuk *haul-haul* berikutnya adalah masing-masing empat ekor kambing, walaupun nilai kambing yang wajib dikeluarkan itu lebih dari lima ekor unta.

Jika dikatakan: di antara yang dua puluh lima ekor itu tidak terdapat *bintu makhadh*, berarti yang diwajibkan padanya adalah dari selain materinya itu, maka itu tidak menguranginya, sehingga untuk tahun-tahun berikutnya juga demikian. Kami katakan: Jika menzakati dua puluh lima ekor dengan yang lebih besar dari bintu makhadh, maka itu boleh, maka zakatnya itu tetap terkait dengan materinya karena memungkinkan untuk mengeluarkan darinya, berbeda halnya bila jumlahnya dua puluh ekor, karena tidak mengurangi satu pun darinya, sehingga kondisinya berbeda.

Pasal: *Hukum kedua*, bahwa zakat diwajibkan dengan terapainya *haul*, baik itu sanggup untuk menunaikan ataupun tidak. Demikian yang dikatakan oleh Abu Hanifah, dan ini juga merupakan salah satu pendapat Asy-Syafi'i. Di bagian lain ia dikatakan, "Kesanggupan menunaikan merupakan syarat, karena kewajibannya itu disyaratkan dengan tiga hal, yaitu: *haul*, nishab dan kesanggupan menunaikan." Ini merupakan pendapat Malik. Bahkan, bila ternaknya rusak setelah berlalunya *haul* sebelum adanya kesanggupan menunaikan zakatnya, maka tidak ada kewajiban zakat padanya bila

hal itu tidak dimaksudkan untuk menghindari zakat, karena pengeluaran zakat adalah ibadah, sehingga disyaratkan kesanggupan untuk menunaikannya sebagaimana ibadah-ibadah lainnya.

Menurut kami: Dalilnya adalah sabda Nabi SAW, "*Tidak ada kewajiban zakat pada suatu harta kecuali setelah (berlalu) haul padanya.*"[145] Artinya, diwajibkan zakat padanya setelah tercapainya *haul*. Dan juga, seandainya belum sanggup menunaikan hingga berlalu dua *haul*, maka diwajibkan mengeluarkan zakat untuk dua *haul*, dan tidak boleh mewajibkan dua kewajiban pada satu nishab dalam satu *haul*.

Adapun qiyas mereka malah berbalik pada mereka sendiri, karena menurut kami: Ini adalah ibadah, maka untuk mewajibkannya tidak disyaratkan kesanggupan melaksanakannya sebagaimana ibadah-ibadah lainnya. Puasa diwajibkan atas wanita haid, orang yang sakit dan yang tidak mampu menjalankannya (yaitu nantinya diqadha atau membayar fidyah). Shalat diwajibkan atas orang yang pingsan, orang yang tidur, orang yang mendapati sebagian shalat di awal waktu kemudian berubah gila atau haid.

Haji diwajibkan atas orang yang berkesempatan melaksanakannya namun tidak sanggup menunaikannya, atau ada halangan yang menghalanginya berangkat. Kemudian perbedaannya, bahwa ibadah-ibadah itu bersifat badaniyah (fisik) yang pelaksanaannya bertopang pada fisik, lalu gugur karena udzur untuk melaksanakannya, sedangkan ini (zakat) adalah ibadah maliyah (harta) yang memungkinkan adanya perserikatan dengan orang-orang miskin pada hartanya. Kewajiban itu tetap dalam tanggungannya walaupun tidak sanggup menunaikannya, sebagaimana utang tetap menjadi tanggungan orang yang bangkrut, dan juga denda tindak kejahatan dikaitkan dengan harta si pelaku.

Pasal: *Hukum ketiga*, bahwa zakat tidak gugur dengan kerusakan harta, baik disengaja maupun tidak disengaja. Ini pendapat yang masyhur dari Ahmad. Diceritakan juga darinya oleh Al Maimuni, bahwa bila nishabnya rusak sebelum sanggup menunaikan, maka zakatnya gugur, tapi bila rusak setelahnya maka tidak gugur. Ibnu Al Mundzir menyebutkannya sebagai madzhab Ahmad. Ini juga

---

[145] Telah dikemukakan pada nomor 18.

merupakan pendapatnya Asy-Syafi'i, Al Hasan bin Shalih, Ishak, Abu Tsaur dan Ibnu Al Mundzir.

Demikian juga yang dikatakan oleh Malik, kecuali hewan ternak, tentang ini ia berkata, "Tidak ada kewajiban padanya sehingga petugas zakat datang. Jika ternaknya mati sebelum kedatangan petugas zakat maka tidak ada kewajiban padanya."

Sementara Abu Hanifah berkata, "Zakatnya gugur dengan kerusakan nishab, bagaimana pun kondisinya. Kecuali bila imam telah memintanya namun si pemilik enggan menyerahkannya. Karena kerusakan itu sebelum mencapai kewenangan, maka zakatnya gugur sebagaimana bila buahnya rusak sebelum dipetik. Itu adalah hak yang terkait dengan materinya, maka menjadi gugur bila rusak, sebagaimana denda tindak kejahatan pada budak yang melakukan tindak kejahatan."

Orang yang mensyaratkan kesanggupan berkata, "Ini adalah ibadah yang perintahnya terkait dengan harta, maka kewajibannya gugur dengan kerusakannya sebelum sanggup melaksanakannya, seperti haji." Orang yang sependapat dengan pendapat pertama berkata bahwa harta diwajibkan pada nilainya, maka tidak gugur dengan rusaknya nishab, seperti utang. Atau tidak disyaratkan kesanggupan menunaikan dalam tanggungannya, seperti nilai barang yang dijual.

Buah tidak diwajibkan zakatnya pada materinya hingga aman, karena (yang belum aman) hukumnya seperti belum diterima. Karena itu, bila rusak karena bencana, maka termasuk dalam tanggungan penjual, sebagaimana yang ditunjukkan oleh khabar. Jika kami berkata wajibnya zakat pada materinya, bukan berarti berhak terhadap sebagian darinya. Karena itu, tidak terlarang untuk menggunakanya.

Haji tidak diwajibkan sehingga sanggup melaksanakan, dan bila telah diwajibkan tidak gugur dengan rusaknya harta, ini berbeda dengan zakat, karena kesanggupan bukan syarat kewajibannya, sebagaimana yang telah kami kemukakan. Yang benar, insya Allah, bahwa zakat gugur dengan rusaknya harta bila tidak sengaja, karena zakat diwajibkan dalam rangka pengembangan, maka tidak diwajibkan dengan cara wajib ditunaikan namun tidak ada hartanya atau orang yang diwajibkan melaksanannya itu malah orang fakir.

Arti sengaja di sini adalah: sanggup untuk mengeluarkannya

namun belum mengeluarkannya. Tapi bila belum sanggup mengeluarkannya, berarti tidak sengaja, baik itu karena tidak menemukan mustahiq, atau karena letak hartanya jauh darinya, atau karena yang diwajibkan itu tidak terdapat pada hartanya sehingga harus membelinya namun belum menemukan yang bisa dibeli, atau karena masih sedang membelinya, dan sebagainya.

Jika kami berkata bahwa zakat itu tetap diwajibkan setelah rusaknya harta, si pemilik memungkinkan untuk menunaikannya, maka ia menunaikannya, jika tidak, maka ditangguhkan hingga memungkinkan menunaikannya tanpa menimbulkan madharat terhadapnya. Karena, utang pada sesama manusia bisa ditangguhkan, maka lebih-lebih lagi pada zakat yang merupakan hak Allah *Ta'ala*.

Pasal: Zakat tidak gugur dengan kematian pemilik harta, dan tetap dikeluarkan dari hartanya walaupun ia tidak mewasiatkannya. Demikian pendapat Atha`, Al Hasan, Az-Zuhri, Qatadah, Malik, Asy-Syafi'i, Ishak, Abu Tsaur dan Ibnu Al Mundzir, sementara Al Auza'i dan Al-Laits berkata, "Diambilkan terlebih dahulu dari yang sepertiga daripada wasiat lainnya, dan tidak boleh lebih dari sepertiga•."

Ibnu Sirin, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Hammad bin Sulaiman, Daud bin Abu Hind, Humaid Ath-Thawil, Al Mutsanna dan Ats-Tsauri berkata, "Tidak dikeluarkan kecuali bisa diwasiatkan." Demikian juga yang dikatakan oleh ulama madzhab Hanafi, dan mereka berkata, bahwa bila diwasiatkan maka diambil dari yang sepertiga dan bersama-sama dengan para penerima wasiat. Jika tidak mewasiatkan maka zakatnya gugur, karena ini adalah ibadah yang disyaratkan niat padanya, sehingga menjadi gugur dengan kematian orang yang berkewajiban melaksanakannya, seperti halnya puasa.

Menurut kami: Bahwa ini adalah hak yang sah diwasiatkan, maka tidak gugur dengan kematian sebagaimana utang kepada sesama manusia. Ini merupakan hak harta yang wajib dipenuhi maka tidak gugur dengan kematian orang yang menanggungnya, seperti halnya utang. Berbeda dengan puasa atau shalat, karena keduanya merupakan ibadah fisik yang tidak sah diwasiatkan, dan tidak boleh mewasiatkan

---

• Karena seseorang boleh mewasiatkan maksimal sepertiga hartanya, adapun sisanya tidak boleh diwasiatkan karena merupakan hak para ahli warisnya. Zakat yang belum dikeluarkan diambilkan lebih dulu dari yang sepertiga ini daripada wasiat lainnya, sehingga jumlahnya tidak melebihi yang sepertiga ini. [penerj].

pelaksanaannya (atas nama dirinya).

Pasal: Zakat wajib dilaksanakan segera, maka tidak boleh menangguhkannya selama ada kemampuan bila tidak dikhawatirkan menimbulkan madharat. Demikian yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i. Sementara Abu Hanifah berkata, "Boleh menangguhkan selama tidak diminta, karena perintah melaksanakannya bersifat mutlak sehingga tidak mengindikasikan harus pada waktu pertama (di awal waktu) pelaksanaan tanpa waktu lainnya, juga tidak mengindikasikan suatu tempat tertentu tanpa tempat lainnya."

Menurut kami: Bahwa perintah mutlak menuntut kesegeraan sesuai yang disebutkan pada konteksnya. Karena itu, orang yang menangguhkan kepatuhan boleh dihukum, karena itulah Allah mengeluarkan iblis, murka terhadapnya dan mencelanya karena menolak bersujud (memberi hormat kepada Adam).

Jika seseorang memberi perintah kepada budaknya untuk diambilkan air minum, tapi budaknya itu menangguhkan (pelaksanaan perintah itu) maka budak itu boleh dihukum. Dan juga, karena bolehnya menangguhkan akan menafikan pewajiban, karena yang wajib adalah yang dihukum apabila ditinggalkan. Seandainya boleh menangguhkan, maka boleh juga tidak mencapai tapal sehingga menafikan[146] hukuman bila ditinggalkan.

Kalau kita anggap bahwa kemutlakan perintah tidak menuntut kesegeraan, tentu itu berlaku pada masalah yang kita bahas ini, sebab, bila di sini boleh menangguhkan, tentu akan ditangguhkan sesuai dengan tabiatnya dengan landasan keyakinan dirinya sendiri, bahwa penangguhan itu tidak menyebabkan dosa, sehingga menjadi gugur darinya karena kematian, atau kerusakan hartanya, atau ketidakmampuan menunaikannya, akibatnya akan menimbulkan madharat terhadap orang-orang fakir.

Selain itu juga, karena dalam masalah ini ada penyerta perintah yang menuntut kesegeraan, yaitu bahwa zakat itu diwajibkan karena kebutuhan orang-orang fakir, yang mana zakat sebagai jawabannya, maka kewajiban itu harus segera. Kewajiban ini adalah ibadah yang berulang-ulang (setiap tahun), maka tidak boleh ditangguhkan hingga

---

[146] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: فتنتفى.

tibanya waktu pengwajiban berikutnya, seperti halnya shalat dan puasa.

Al Atsram berkata, "Aku mendengar Abu Abdillah ditanya tentang seseorang yang telah berlalu pada hartanya satu putaran *haul*, lalu ia menangguhkan pengeluaran zakatnya dari waktu zakatnya, ia menjawab, 'Tidak boleh. Tidak boleh menangguhkan pengeluarannya.' Ia menegaskan hal ini. Lalu ditanyakan lagi, 'Bagaimana bila ia mulai mengeluarkannya dengan cara dikeluarkan untuk *haul* yang lebih didahulukan, kemudian yang berikutnya dan seterusnya?' Ia menjawab, 'Tidak boleh, tapi harus mengeluarkan semuanya bila telah tercapai *haul*-nya. Adapun bila ada madharat, disegerakan pengeluarannya, misalnya orang yang hartanya telah mencapai *haul* sebelum kedatangan petugas zakat sementara ia sendiri khawatir bila menyalurkan sendiri nanti petugas zakat akan mengambilnya lagi, maka ia boleh menangguhkan.' Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad."

Demikian juga bila pengeluarannya itu dikhawatirkan akan menimbulkan madharat terhadap dirinya atau terhadap hartanya yang lain (selain yang dizakati itu), maka ia boleh menangguhkannya, berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Tidak boleh membahayakan (diri sendiri) dan tidak boleh menimbulkan bahaya (bagi yang lain).*"[147] Karena penangguhan penunaian utang manusia dibolehkan, maka lebih-lebih lagi zakat.

Pasal: Jika penangguhan itu karena akan diserahkan kepada yang berhak menerimanya dari kalangan kerabat atau orang yang sangat membutuhkan, bila hanya sedikit maka tidak apa-apa, tapi bila banyak maka tidak boleh. Ahmad berkata, "Tidak sah memberikan kepada kerabat dari zakat setiap bulan." Maksudnya, tidak boleh menangguhkannya untuk kemudian dikeluarkan kepada mereka secara cicil setiap bulan.

Adapun bila mengeluarkannya sekaligus kepada mereka atau yang lainnya secara terpisah-pisah atau digabungkan, maka itu boleh, karena dengan begitu berarti tidak menangguhkan dari waktu yang semestinya. Begitu pula bila ia mempunyai dua harta atau lebih yang zakatnya sama namun masa *haul*-nya berbeda. Misalnya, ia memiliki

---

[147] Telah dikemukakan pada nomor 42.

nishab, lalu di masa berjalannya *haul* ia telah menggunakan dari jenis itu berkurang dari nishab, maka tidak boleh mangguhkannya untuk digabungkan semuanya, karena memungkinkan baginya untuk mempercepat pengeluarannya bersama waktu kewajiban yang pertama.

Pasal: Jika menangguhkan[148] dengan tidak menyerahkannya kepada orang fakir sehingga hilang, maka kewajiban itu tidak gugur darinya. Demikian yang dikatakan oleh Az-Zuhri, Al Hakam, Hammad, Ats-Tsauri dan Abu Ubaid. Begitu pula yang dikatakan Asy-Syafi'i, hanya saja ia berkata, "Jika ia tidak lalai dalam mengeluarkan zakat. Dan dampak menahan harta zakat itu kembali kepada hartanya, bila pada sisanya (yakni selain yang hilang) ada kewajiban zakat, maka dikeluarkan juga, jika tidak ada maka tidak."

Ulama madzhab Hanafi berkata, "Ia menzakati sisanya, kecuali bila kurang dari nishab, maka zakatnya gugur, baik lalai maupun tidak." Malik berkata, "Menurutku, sudah cukup bila ia mengeluarkannya pada waktunya, tapi bila mengeluarkannya setelah itu, maka ia menanggungnya." Malik juga berkata, "Ia menzakati sisanya sesuai nilainya, walaupun hanya tersisa sepuluh dirham."

Menurut kami: Bahwa itu adalah hak yang masih ada pada pemilik harta yang rusak sebelum sampai kepada mustahiqnya, maka si pemilik harta tidak terbebas darinya, seperti halnya utang kepada sesama manusia.

Ahmad berkata, "Jika ia membayarkan zakatnya berupa lima dirham kepada seseorang, lalu sebelum diterima darinya ia mengatakan, 'Belikan untukku pakaian atau makanan dengan itu,' lalu dirham itu hilang, atau dibelikan apa yang dikatakan itu kemudian barang itu hilang, maka ia harus menggantinya, karena orang yang berhak menerimanya itu belum menerima darinya. Jika telah menerimanya kemudian mengembalikan kepadanya dengan berkata, 'Belikan sesuatu untukku,' kemudian dirhamannya hilang atau barang yang dibelinya hilang, maka tidak ada tanggungan atas si pemilik harta karena itu bukan kelalaian."

---

[148] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: أخرج.

Ahmad berkata demikian karena zakat itu tidak otomatis menjadi milik orang fakir kecuali setelah diterimanya. Jika si fakir mewakilkan untuk dibelikan sesuatu (yakni minta dibelikan sesuatu dengan zakat itu sebelum diterimanya), maka perwakilan itu rusak (tidak sah), karena dengan begitu berarti ia mewakilkan sesuatu yang bukan miliknya, dan itu masih menjadi milik si pemilik harta, sehingga bila rusak maka menjadi tangungannya (si pemilik).

Pasal: Jika menyisihkan senilai zakat dan meniatkan bahwa itu zakat, lalu rusak, maka itu menjadi tanggungan si pemilik harta, dan kewajiban zakat tidak gugur darinya, baik saat itu ia sanggup menyerahkan atau pun tidak, hukumnya sama dengan masalah sebelum ini.

439. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Orang yang menggadaikan ternak gembalaan, lalu berlalu padanya putaran *haul*, maka zakatnya ditunaikan darinya bila ia tidak memiliki harta lain untuk menzakatinya, lalu sisanya tergadaikan."

Penjelasan: Jika seseorang mengadaikan ternak gembalaannya lalu berlalu padanya putaran *haul*, yang mana saat itu ternak tersebut masih di tangan penerima gadaian, maka orang yang menggadaikan itu wajib menzakatinya, karena kepemilikannya terhadap ternak itu sempurna.

Jika memungkinkan untuk menzakatinya dari selain itu maka wajib ditunaikan, karena zakat tersebut termasuk biaya gadaian dan biaya gadai itu kewajiban si penggadai, seperti halnya biaya nishab yang tidak dikeluarkan dari nishab, karena hak penerima gadaian berkaitan dengannya dengan bentuk keterkaitan yang menyebabkan si penggadaian tidak boleh menggunakan yang digadaikannya itu, sementara kewajiban zakat itu bukan kewajibannya (bukan kewajiban si penerima gadai) maka ia tidak berhak mengeluarkan darinya (dari ternak yang digadaikan yang ada ditangannya), seperti halnya zakat harta yang bukan miliknya.

Jika si pemilik harta (si penggadai) tidak mempunyai harta lain untuk menzakatinya selain yang digadaikan itu, maka tidak lepas dari kemungkinan memiliki harta untuk melunasi utang, dan setelah pelunasan masih mempunyai nishab sempurna, misalnya ia memiliki

ternak gembalaan yang lebih dari nishab sekitar jumlah yang memungkinkan untuk melunasi utang, lalu masih tersisa nishab, maka ia mengeluarkan zakat dari ternak itu, dan ia mendahulukan hak zakat daripada hak penerima gadaian, karena hak penerima gadaian kembali kepada penggantian, yaitu penunaian utang, sedangkan hak orang-orang fakir terhadap zakat tidak ada pengantinya.

Jika ia tidak mempunyai harta untuk melunasi utang, kemudian setelah menunaikan utang masih tersisa nishab, maka mengenai kondisi ini ada dua riwayat: *Pertama*, tetap diwajibkan zakat, karena utang tidak menghalangi kewajiban zakat[149] pada harta yang tampak, yaitu ternak gembalaan dan biji-bijian.

Demikian yang dikatakannya dalam riwayat Al Atsram, ia berkata, "Karena bila petugas zakat datang lalu mendapati kumpulan unta atau kambing, maka ia tidak menanyakan kepada pemiliknya, 'Berapa banyak utangmu?', akan tetapi ia langsung mengambil zakatnya. Namun tidak demikian pada harta yang tidak tampak. Demikian konteks perkataan Al Kharqi dalam masalah ini, karena perkataannya bersifat umum sehingga mencakup semua ternak gembalaan.

Demikian ini, karena kewajiban zakat pada harta yang tampak sangat nyata karena ketampakkannya, sebab hati orang-orang fakir terkait dengannya karena mereka bisa melihat harta itu. Dan tuntutan untuk menjaganya lebih tinggi. Lain dari itu, karena petugas zakat menangani pengambilan zakatnya tanpa lebih dulu menanyakan tentang utang pemiliknya.

Kedua, tidak diwajibkan zakat padanya, karena utang dapat menghalangi kewajiban zakat pada semua jenis harta, baik yang tampak maupun yang tidak tampak. Ibnu Abi Musa berkata, "Yang benar dari madzhabnya, bahwa utang menghalangi kewajiban zakat, bagaimana pun kondisinya." Dan ini merupakan madzhabnya Abu Hanifah, ia meriwayatkan itu dari Ibnu Abbas, Mak-hul dan Ats-Tsauri.

Ibnu Al Mundzir juga menceritakan itu dari mereka mengenai tanaman bila pemiliknya mempunyai utang, karena zakat tanaman juga termasuk jenis zakat, sehingga utang bisa menghalangi kewajiban zakatnya sebagaimana jenis lainnya. Dan juga, karena orang yang

---

[149] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: الدَّيْنُ وُجُوْبٌ.

berutang itu membutuhkan, sedangkan sedekah (zakat) itu diwajibkan atas orang yang kaya (berkecukupan/tidak membutuhkan), berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Aku diperintahkan untuk mengambil zakat dari orang-orang kaya mereka lalu aku salurkan kepada orang-orang fakir mereka.*"[150] dan sabda beliau SAW, "*Tidak ada kewajiban zakat kecuali atas orang kaya.*"[151]

Abu Ubaid meriwayatkan di dalam *kitab Al Amwal*, dari As-Saib bin Yazid, ia berkata, "Aku mendengar Utsman bin Affan berkata, 'Ini bulan zakat kalian. Karena itu, barangsiapa di antara kalian mempunyai utang, hendaklah ia melunasinya, sehingga kalian bisa mengeluarkan zakat harta kalian. Dan yang tidak mempunyai kewajiban zakat, maka tidak akan diminta darinya kecuali ia memberikannya sebagai tathawwu'.' Ibrahim An-Nakha'i berkata, 'Menurutku bahwa yang dimaksud adalah bulan Ramadhan."

Pasal: Jika ia memeluk Islam di daerah peperangan dan tinggal di sana selama beberapa tahun tanpa menunaikan zakatnya, atau kaum khawarij menguasai negerinya sementara keluarganya tinggal di sana selama beberapa tahun tanpa menunaikan zakatnya, kemudian imam mengalahkan mereka, maka mereka menunaikan zakat yang telah lalu. Ini madzhab Malik dan Asy-Syafi'i, sementara ulama madzhab Hanafi berkata, "Tidak ada kewajiban zakat atas mereka untuk yang telah lalu, pada kedua kondisi tadi."

Menurut kami: Bahwa zakat termasuk rukun Islam, maka tidak gugur dari orang yang berada di luar kekuasan imam, seperti halnya shalat dan puasa.[152]

Pasal: Jika seseorang menangani sendiri pengeluaran zakatnya, maka yang dianjurkan adalah memulai dengan kerabatnya

---

[150] Telah dikemukakan pada nomor 1 di bagian awal kitab zakat.

[151] Telah dikemukakan pada nomor 16 (*Syarh*).

[152] Pada catatan pinggir naskah asli dicantumkan: Akan tetapi mereka membedakan antara zakat dengan shalat dan puasa, karena keduanya adalah ibadah individual yang terbatas, sedangkan zakat terkait dengan kondisi sosial umat yang tanggung jawabnya dipegang oleh imam besar, dan imam berhak menyalurkannya untuk kemaslahatan umum, seperti jihad, membujuk hati orang yang akan dibujuk, melunaskan utang orang yang berutang.

yang boleh diberi zakat, karena Zainab pernah bertanya kepada Nabi SAW, 'Apakah sah sedekah dariku untuk memberi nafkah kepada suamiku?' Nabi SAW menjawab, '*Baginya dua pahala: Pahala sedekah dan pahala kekerabatan*'."[153]

Diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Ibnu Majah. Dalam lafazh lainnya disebutkan: 'Apa cukup bagiku untuk menyalurkan sedekahku kepada suamiku dan anak-anak saudaraku yang yatim yang ada dalam pemeliharaanku?' Beliau menjawab, '*Ya, dan baginya dua pahala: pahala sedekah dan pahala kekerabatan.*'[154] (HR. An-Nasa'i).

Ketika Abu Thalhah bersedekah dengan kebunnya, Nabi SAW bersabda, "*Salurkan itu kepada kerabatmu.*"[155] (HR. Abu Daud). Dianjurkan untuk memulai dengan kerabat yang terdekat kemudian yang dekat, kecuali bila di antara mereka ada yang sangat membutuhkan maka ia didahulukan, bila ada selain kerabat yang lebih membutuhkan maka ia diberi.

Ahmad berkata, "Jika kerabat membutuhkan maka diberikan kepadanya, bila selain kerabat lebih membutuhkan maka diberikan kepada mereka. Boleh juga diberikan kepada tetangga."

Ia juga berkata, "Jika sudah biasa memberi kepada seseorang dan menjadikannya termasuk pengeluaran hartanya, maka tidak dimasukkan ke dalam zakatnya. Tidak juga memberikan zakat kepada orang yang sudah meninggal, dan tidak pula kepada orang yang dinafkahinya. Jika memberikan kepada mereka, maka tidak sah."

Demikian ini -wallahua'lam-, adalah bila terbiasa memberi pemberian yang bukan zakat kepada mereka, atau memberikan kepada orang yang sebagian nafkahnya diambilkan dari tanggungan nafkahnya. Adapun bila memang biasa memberikan zakat kepada mereka, atau kepada orang yang biasa diberi nafkah secara tathawwu', lalu diberi zakat untuk selain nafkah dan kebutuhan-kebutuhannya, maka tidak apa-apa.

Abu Daud berkata, "Aku katakan kepada Ahmad, 'Bagaimana

---

[153] HR. Al Bukhari (3/ح 1466/*Fath*), Muslim (2/zakat/694, 695/ح 45), Ibnu Majah (1/ح 1834), Ahmad (6/636), dan Ad-Darimi (1/ح 1654).

[154] HR. An-Nasa'i (5/ح 2582), Ahmad (3/502).

[155] HR. Al Bukhari (5/ح 2752/*Fath*) dengan lafazh: "*menurutku engkau salurkan kepada para kerabat*", Muslim (2/zakat/694/ح 43), Abu Daud (2/ح 1689), At-Tirmidzi (5/ح 2927), An-Nasa'i (6/ح 360), dan Ahmad (3/262/285).

bila memberikan kepada saudaranya atau saudarinya dari zakat?' Ia menjawab, 'Boleh, bila mereka tidak lagi berharta, atau untuk menawar kehinaan'."

Dikatakan kepada Ahmad, "Bagaimana bila tingkat kefakiran kerabatku dan orang-orang miskin sama?" Ia menjawab, "Mereka (kerabat) lebih utama. Tapi bila selain mereka lebih membutuhkan, tapi ia ingin mencukupi mereka (kerabat) dan meninggalkan mereka (yang lain), maka itu tidak boleh."

Dikatakan kepadanya, "Apakah boleh wanita memberi anaknya dari harta zakat?" Ia menjawab, "Jika dengan itu tidak bermaksud demikian –yaitu sesuatu yang disebutkannya- maka tidak apa-apa." Tampaknya ia menyatakan 'pemberian manfaat pada anaknya'. Ahmad juga berkata, "Ulama berkata tentang zakat, bahwa itu tidak boleh untuk menawar kehinaan, tidak pula untuk menjilat kerabat dan tidak pula untuk mempertahankan harta."

Ahmad ditanya tentang seseorang yang mempunyai kerabat yang berhak diberi zakat, ia menjawab, "Jika menganggapnya termasuk keluarganya, maka tidak boleh diberikan padanya." Dikatakan lagi, "Bagaimana bila biasa diberi sejumlah tertentu setiap bulan?" Ia menjawab, "Kalau begitu, itu sudah mencukupinya."

Kesimpulannya: Orang yang tidak wajib dinafkahi, maka boleh diberi zakat. Orang yang lebih membutuhkan didahulukan. Jika status kebutuhannya sama, maka didahulukan yang lebih dekat (hubungan kekerabatannya), kemudian tetangga yang paling dekat dan yang paling banyak utangnya. Bagaimana pun cara menyalurkannya kepada golongan-golongan yang telah disebutkan oleh Allah *Ta'ala*, maka itu boleh. *Wallahu a'lam.*

بَابُ زَكَاةِ الزُّرُوعِ وَالثِّمَارِ

BAB ZAKAT TANAMAN DAN BUAH-BUAHAN

Landasan hukumnya adalah Al Qur`an dan Sunnah. Adapun dari Al Qur`an, adalah firman Allah *Ta'ala*,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنفِقُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ

"*Hai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 267).

Zakat disebut juga nafkah, dengan dalil, firman Allah *Ta'ala*,

وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ

"*Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menafkahkannya pada jalan Allah*" (Qs. At-Taubah [9]: 34).

Allah juga telah berfirman,

وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ

"*Dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya (dengan dikeluarkan zakatnya)*" (Qs. Al An'aam [6]: 141)

Ibnu Abbas berkata, "(Yang dimaksud dengan) haknya adalah: zakat yang diwajibkan." Ia juga berkata, "(Yaitu) sepersepuluh (10%) dan seperdua puluh (5%)." Dalil dari Sunnah: Sabda Nabi SAW,

لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ

"*Tidak ada kewajiban zakat pada (hasil tanaman) yang tidak mencapai lima wasaq*•."[1] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Dari Ibnu Umar, dari Nabi SAW, beliau bersabda,

فِيمَا سَقَتْ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ، أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا الْعُشْرُ وَمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ

• 1 (satu) *wasaq* = 60 *sha'*. 1 *sha'* = 4 *mud*. 1 *mud* = 544 gram. Jadi nishabnya: 544 grm. x 4 x 60 x 5 = 652,8 kg. Dalam Fikih Islam disebutkan: 1 *sha`* = 3,1 liter. Jadi nishabnya: 5 x 60 x 3.1 liter = 930 liter. [penerj.]

[1] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 11 di awal kitab zakat.

الْعُشْرَ.

"Pada setiap (tanaman) yang disirami air hujan dan mata air atau yang mengisap dengan akarnya (yang tidak butuh pengairan), (zakatnya) sepersepuluh (10%), dan pada setiap (tanaman) yang diairi dengan kincir (alat penyiram), maka (zakatnya) seperdua puluh (5%)."[2] (HR. Al Bukhari, Abu Daud dan At-Tirmidzi).

Dari Jabir, bahwa ia mendengar Nabi SAW bersabda, "*(Tanaman) yang disirami dari air sungai dan air hujan, (zakatnya) sepersepuluh (10%), sedang (tanaman) yang disirami dengan kincir yang ditarik binatang, (zakatnya) seperdua puluh (5%).*"[3] (HR. Muslim dan Abu Daud).

Para ahli ilmu telah sepakat, bahwa zakat diwajibkan pada gandum, *sya'ir* (salah satu jenis gandum), kurma dan anggur. Demikian yang dikatakan oleh Ibnu Al Mundzir dan Ibnu Abdil Barr.[4]

440. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Setiap yang dikeluarkan Allah *Azza wa Jalla* dari bumi yang dapat dikeringkan dan disimpan lama, yang dapat ditakar (atau ditimbang) dan mencapai lima *wasaq* atau lebih, maka zakatnya sepersepuluh (10%) bila disirami dengan air hujan atau air sungai, dan bila disirami dengan empar atau kincir (alat penyiram) atau yang membutuhkan biaya, maka zakatnya seperdua puluh (5%)."

Masalah ini mencakup beberapa hukum, di antaranya:

Hukum pertama, zakat diwajibkan pada semua (hasil tanaman) yang memiliki semua karakter, yaitu: dapat ditakar, disimpan lama dan dikeringkan, baik berupa biji-bijian maupun buah-buahan yang biasa diperhatikan oleh manusia bila terdapat pada tanahnya, baik itu berupa makanan, seperti: gandum, *sya'ir*, salt•, padi, jagung dan

---

[2] Telah dikemukakan pada nomor 144 (masalah nomor 438). *Al 'Atsari* adalah yang disirami dengan air hujan. Al Jauhari berkata, "*Al 'atsari* adalah tanaman yang hanya disirami dengan air hujan." (*Al-Lisan*, materi عثر).

[3] Lihat takhrij hadits yang lalu.

[4] Disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir di dalam *Al Ijma'* (hal. 320).

• *Salt* adalah salah satu jenis gandum yang kelembutannya mirip tepung sementara sifatnya mirip *sya'ir* (salah satu jenis gandum). Ada yang berkata, bahwa sya'ir adalah gandum kasar.

jewawut. Ataupun jenis kacang-kacangan, seperti: kacang polong, kacang adas, kacang ijo dan buncis. Ataupun jenis butiran, seperti: wijen, kamun, jinten. Ataupun jenis buah sayur seperti: terong, mentimun. Atau biji-bijian, seperti: taoge, biji lobak, safflower, *lupine*, wijen, dan semua biji-bijian.

Diwajibkan juga pada jenis *tsamrah* (buah-buahan) yang memiliki semua karakter itu, seperti: kurma, anggur, appricot, almond (buah badam), kenari, dan kemiri. Dan tidak ada kewajiban zakat pada semua jenis *fakihah* (buah-buahan segar) seperti: buah persik, pear, jambu, apel, kismis[5], tin dan kelapa.

Juga tidak ada kewajiban zakat pada sayuran, seperti: Mentimun, kentang, terong, lobak dan wortel. Demikian yang dikatakan oleh Atha` pada semua biji-bijian, dan seperti itu pula yang dikatakan oleh Abu Yusuf dan Muhammad, karena keduanya mengatakan, "Tidak ada kewajiban apa-apa terhadap yang dikeluarkan bumi kecuali yang buahnya bisa disimpan lama yang takarannya mencapai lima *wasaq*."

Abu Abdillah bin Hamid berkata, "Tidak ada kewajiban apa-apa pada butiran, biji-bijian dan buah sayur, dan kemungkinan tidak ada kewajiban zakat kecuali yang berupa makanan atau lauk, karena yang selain itu tidak ada nashnya dan tidak termasuk dalam makna nash, sehingga tetap pada asalnya, yaitu tidak ada zakat padanya."

Malik dan Asy-Syafi'i mengatakan: Tidak ada zakat pada buah-buahan kecuali kurma dan anggur. Tidak pula pada biji-bijian kecuali yang berupa makanan (pokok) yang bisa menjadi alternatif selain zaitun yang masih diperselisihkan. Diceritakan dari Ahmad: "Tidak ada zakat kecuali gandum, *sya'ir*, kurma dan anggur." Ini juga merupakan pendapat Ibnu Umar, Musa bin Thalhah, Al Hasan, Ibnu Sirin, Asy-Sya'bi, Al Hasan bin Shalih, Ibnu Abi Laila, Ibnu Al Mubarak dan Abu Ubaid. *Salt* termasuk jenis *sya'ir* (sejenis gandum).

Ibrahim sependapat dengan mereka dan menambahkan jagung. Ibnu Abbas juga sepakat dengan mereka dan menambahkan zaitun. Karena selain itu tidak ada nashnya, tidak terjadi ijma', tidak termasuk dalam makna nash dan tidak pula banyak yang menyepakati, sehingga tetap pada hukum asalnya (yaitu tidak ada kewajiban zakat).

---

[5] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: القشمش. Itu yang benar, yaitu anggur kecil yang tidak berbiji.

Amru bin Syu'aib meriwayatkan dari ayahnya, dari Abdullah bin Amru, bahwa ia menuturkan, "Sesunguhnya zakat yang ditetapkan oleh Rasulullah SAW hanya pada gandum, *sya'ir*, kurma dan anggur."[6] Disebutkan juga dalam riwayat dari ayahnya, dari kakeknya, dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda, "*Dan sepersepuluh pada kurma, anggur, gandum dan sya'ir.*"[7]

Dari Musa bin Thalhah, dari Umar, bahwa ia berkata, "Sesungguhnya zakat yang ditetapkan oleh Rasulullah SAW hanya pada empat macam ini,yaitu: gandum, *sya'ir*, kurma dan anggur."[8] Dari Abu Burdah, dari Abu Musa dan Mu'adz: "Bahwa Rasulullah SAW mengutus mereka berdua ke Yaman untuk mengajarkan kepada manusia tentang urusan agama mereka, dan beliau memerintahkan mereka agar tidak mengambil zakat kecuali dari keempat macam ini, yaitu: gandum, *sya'ir*, kurma dan anggur."[9] Semua itu diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni.

Selain keempat macam ini tidak ada nashnya, tidak ada ijma', dan tidak pula termasuk dalam maknanya bila dilihat dari segi penggunaannya sebagai makanan pokok, banyaknya kegunaan dan ketersediaannya, sehingga tidak bisa diqiyaskan pada keempat macam makanan tadi, dan juga tidak bisa dikelompokkan dengan itu, sehingga tetap pada hukum asalnya (yaitu tidak ada kewajiban zakat).

Abu Hanifah berkata, "Diwajibkan zakat pada setiap hasil tanaman yang penanamannya dimaksudkan untuk menumbuhkan bumi, kecuali kayu, rotan dan tumbuhan bumbu, berdasarkan sabda Nabi SAW, '*(Tanaman) yang disirami dengan air hujan, (zakatnya) sepersepuluh (10%),*'[10] dan ini bersifat umum. Dan juga, karena maksud penanamannya adalah untuk menumbuhkan bumi, sehingga menyerupai biji-bijian."

Konotasi perkataan Al Kharqi: Bahwa keumuman sabda Nabi SAW, "*(Tanaman) yang disirami dengan air hujan, (zakatnya)*

---

[6] HR. Ibnu Majah (1/ج 1815) dengan lafazh "yang lima ini", Ad-Daraquthni (2/96) dan ia berkata, "Di dalam sanadnya disebutkan: Ibnu Abdullah dari Al Hakim, dia adalah Al 'Azrami, ia seorang perawi *matruk* (riwayatnya ditinggalkan).", Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

[7] HR. Ad-Daraquthni (2/93).

[8] Telah dikemukakan pada nomor 6.

[9] HR. Ad-Daraquthni (2.98), Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/128, 129).

[10] Telah dikemukakan pada nomor 144 (Masalah nomor 138).

seperseputuh (10%)," dan sabda beliau kepada Mu'adz, "*Ambillah biji dari biji*"[11], kewajiban zakat berlaku pada semua yang tercakup oleh itu, dan tidak termasuk yang tidak ditakar dan yang bukan biji-bijian, berdasarkan pengertian dari sabda Nabi SAW, "*Tidak ada zakat pada biji-bijian dan tidak pula kurma kecuali setelah mencapai lima wasaq.*"[12] (HR. Muslim dan An-Nasa'i). Hadits ini menunjukkan tidak adanya kewajiban zakat pada penghasilan tanaman yang tidak ditimbang (atau ditakar), maka untuk yang ditakar termasuk dalam keumuman tadi. Bukti tidak adanya zakat pada selain itu adalah yang telah kami sebutkan tentang peran penimbangan atau penakaran.

Diriwayatkan dari Ali, bahwa Rasulullah SAW bersabda, "*Tidak ada kewajiban zakat pada sayur-sayuran.*"[13] Dari Aisyah, bahwa Rasulullah SAW bersabda, "*Tidak ada kewajiban zakat pada tanaman yang dihasilkan bumi yang berupa sayuran.*"[14] Dari Musa bin Thalhah, dari ayahnya, dan dari Anas, dari Rasulullah SAW, seperti itu.[15]

Semuanya diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni. At-Tirmidzi meriwayatkan dengan isnadnya, dari Mu'adz, bahwa ia mengirim surat kepada Nabi SAW menanyakan tentang sayur-sayuran, yaitu buah sayur, beliau bersabda, "*Tidak ada (zakat) padanya.*"[16] Ia berkata, "Diriwayatkan oleh Al Hasan bin Ammarah, ia seorang

---

[11] HR. Abu Daud (2/ح 1599), Ibnu Majah (1/ح 1814), dan Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

[12] HR. Muslim (2/zakat/674/ح 5), An-Nasa'i (5/ح 2482) dengan lafazh: "*Tidak ada kewajiban zakat pada biji-bijian atau pun kurma yang kurang dari lima wasaq.*", Ahmad (3/73), Ad-Darimi (1/ح 1634).

[13] HR. Ad-Daraquthni (2.96), Disebutkan oleh Az-Zaila'i di dalam *Nashb Ar-Rayah* (2/389), dan ia berkata, "Al Baihaqi berkata tentang hadits-hadits yang menyinggung tentang sayur-sayuran, bahwa itu saling menguatkan.", Di samping itu ada perkataan sebagian sahabat. Al Albani membicarakan tentang jalur periwayatan hadits-hadits tersebut di dalam *Al Irwa'* (3/376, 279), dan ia men*shahih*kannya karena banyaknya jalur periwayatan. Silakan merujuknya.

[14] HR. Ad-Daraquthni (2/95) dengan lafazh "zakat". Di dalam sanadnya terdapat Shalih bin Musa bin Abdullah bin Ishaq bin Thalhah bin Ubaidullah, Az-Zaila'i berkata, "Ibnu Ma'in berkata, 'Ia tidak dianggap.' Ibnu Abi Hatim berkata, 'Aku tanyakan kepada ayahku tentangnya, lalu ia berkata, 'Haditsnya mungkar sekali. Haditsnya tidak aku sukai' Al Bukhari berkata, 'Haditsnya mungkar.'"

[15] HR. Ad-Daraquthni (2/96) dari jalur Marwan bin Muhammad As-Sinjari. Ad-Daraquthni berkata, "*Dha'if.*"

[16] HR. At-Tirmidzi (3/638), Ad-Daraquthni (2/97), Al Albani berkata, "*Shahih.*"

perawi yang *dha'if*."

Yang benar, bahwa riwayat ini dari Musa bin Thalhah, dari Nabi SAW, secara mursal. Musa bin Thalhah berkata, "Ada atsar yang bersumber dari Rasulullah SAW tentang lima hal, yaitu: gandum, *sya'ir*, salt, anggur dan kurma. Adapun selain itu yang dihasilkan bumi tidak dikenai zakat (yakni tidak ada zakatnya)." Ia juga berkata, "Sesungguhnya Mu'adz tidak mengambil zakat dari sayuran."[17]

Al Atsram meriwayatkan dengan isnadnya: Bahwa petugas Umar mengirim surat kepadanya (menanyakan tentang) tanaman merambat dari buah persik dan delima yang banyak menghasilkan buah sampai berlipat-lipat, lalu Umar membalas suratnya, (yang isinya) bahwa tidak ada zakat padanya, karena itu termasuk tanaman berduri.

Pasal: Tidak ada kewajiban dari tanaman liar yang tidak dimiliki kecuali setelah dipetik, seperti pohon biji hijau (terebinth), pohon oak, za'bal yaitu gandum gunung, biji quthuna, biji baqlah (tanaman yang akarnya dibakar sebagai pengganti kopi), biji tsamam, qatt, yaitu benih saltwort, dan sebagainya yang disebutkan oleh Ibnu Hamid, yang mana tanaman itu dimiliki dengan pemetikannya (pengambilan hasilnya), sementara zakat itu diwajibkan bila telah layak diambil, sedangkan tanaman tadi tidak dimiliki, maka kewajibannya tidak terkait dengan kelayakannya, sebagaimana bulir yang ditemukan seseorang maka tidak ada zakat padanya. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad.

Al Qadhi menyebutkan tentang tanaman liar, bahwa itu ada zakatnya bila berada di tanahnya. Mungkin ia berdalih, bahwa semua rerumputan yang tumbuh di tanahnya adalah miliknya. Yang benar adalah kebalikannya. Adapun yang tumbuh di tanahnya yang biasa ditanam oleh manusia, misalnya: bila ada biji gandum atau *sya'ir* yang jatuh di tanah seseorang lalu tumbuh, maka itu terkena zakat, karena ia pemiliknya.

Bila ia membeli tanaman setelah tampak kelayakannya, atau buah-buahan setelah tampak kelayakannya, atau memilikinya dengan cara kepemilikan yang sah (hibah, warisan atau lainnya), maka tidak

---

[17] HR. Abdurrazzaq di dalam *Al Mushannaf* dengan lafazh: "tidak dipungut apa-apa dari sayuran." Dinilai *shahih* oleh Al Albani di dalam *Al Irwa'* (3/276).

diwajibkan zakat padanya, dengan alasan yang telah kami kemukakan tadi.

Pasal: Tidak diwajibkan zakat pada tanaman yang bukan biji-bijian atau buah-buahan, baik itu bisa ditimbang dan disimpan lama ataupun tidak. Maka, tidak ada kewajiban zakat pada dedaunan, seperti daun bidara, daun lidah buaya, saltwort, daun sirih, daun pandan, dan sebagainya, karena tidak ada nashnya dan tidak termasuk dalam makna nash. Sementara, pengertian sabda Nabi SAW, "*Tidak ada zakat pada biji-bijian dan tidak pula kurma kecuali setelah mencapai lima wasaq,*" bahwa zakat itu tidak diwajibkan pada selain kedua jenis itu.

Ibnu Aqil berkata, "Tentang buah bidara, maka daunnya itu lebih baik." Lagi pula, zakat itu tidak diwajibkan pada biji-bijian liar, apalagi dedaunan liar. Tidak ada juga kewajiban zakat pada bunga-bungaan, seperti za'faran [crocus: semacam bunga yang putih, kuning atau ungu dan yang berdaun seperti rumput], safflower, kapas, karena itu bukan biji dan bukan pula buah, dan tidak ditimbang (atau ditakar), maka tidak terkena kewajiban zakat seperti halnya sayuran.

Ahmad berkata, "Tidak ada kewajiban zakat pada kapas." Ia juga berkata, "Tidak ada kewajiban zakat pada za'faran." Ini juga merupakan konteks perkataan Al Kharqi dan pilihan Abu Bakar.

Diriwayatkan dari Ali RA, "Tidak ada kewajiban zakat pada fakihah (buah-buahan segar), tumbuhan bumbu, rempah-rempah dan za'faran." Dari Umar ia berkata, "Sesunguhnya zakat yang ditetapkan oleh Rasulullah SAW hanya pada gandum, *sya'ir*, kurma dan anggur." Demikian juga yang dikatakan oleh Abdullah Ibnu Umar.

Diceritakan dari Ahmad, bahwa kapas dan za'faran ada zakatnya. Abu Al Khaththab mengeluarkan pendapat lain tentang safflower dan waras yang diqiyaskan pada za'afaran. Pendapat yang kuat adalah yang pertama, karena yang ini menyelisihi pokok pendapat Ahmad. Al Marwadzi meriwayatkan dua riwayat darinya: *Pertama*, tidak ada zakat kecuali pada keempat jenis itu. *Kedua*, zakat itu diwajibkan pada gandum, *sya'ir*, kurma, anggur, jagung, salt, padi, kacang adas dan semua yang bisa menjadi penggantinya (yakni yang setara dengan itu) yang bisa disimpan lama dan biasa diberlakukan

pungutan* seperti: lumbiya, buncis, simsim dan kacang-kacangan, maka ada zakatnya. Padahal tidak biasa berlaku pungutan padanya dan juga tidak termasuk kategori yang disebutkan.

Pasal: Ada perbedaan riwayat tentang zaitun. Ahmad mengatakan dalam riwayat anaknya, Shalih, "Ada kewajiban zakat padanya bila sampai –yakni mencapai lima *wasaq*-, bila diperas maka dihitung dari harganya (nilainya), karena minyaknya bisa tahan lama."

Ini juga merupakan pendapatnya Az-Zuhri, Al Auza'i, Malik, Al-Laits, Ats-Tsaur, Abu Tsaur dan ulama madzhab Hanafi, diriwayatkan juga dari Ibnu Abbas, berdasarkan firman Allah *Ta'ala*,

وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ

"*Dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya (dengan dikeluarkan zakatnya)*" (Qs. Al An'aam [6]: 141)

Yang terkait dengan firman-Nya,

وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ

"*Dan (kami keluarkan pula) zaitun dan delima*" (Qs. Al An'aam [6]: 99)

Selain itu juga, karena memang memungkinkan untuk menyimpan hasilnya (yakni produk yang dihasilkan darinya) seperti kurma dan anggur. Diriwayatkan juga dari Ahmad, bahwa tidak ada zakat padanya. Ini pendapat yang dipilih oleh Abu Bakar dan merupakan konteks perkataan Al Kharqi. Ini juga merupakan pendapat Ibnu Abi Laila, Al Hasan bin Shalih, Abu Ubaidah dan salah satu perkataan Asy-Syafi'i.

Karena zaitun tidak dapat disimpan dalam keadaan masih basah, sehingga menyerupai sayuran, sementara ayat tadi tidak menyatakan adanya zakat padanya, karena ayat itu diturunkan di Makkah, sedangkan zakat diwajibkan setelah di Madinah, karena itulah disebutkan juga delima pada ayat tersebut, dan itu tidak ada zakatnya.

Mujahid berkata, "Bila yang dipanen itu adalah tanamannya,

---

* Yaitu pungutan yang dulu biasa berlaku pada masa jahiliyah bila meminta seseorang untuk menumbuk (membuat tepung) yang berupa takaran tertentu dari barang yang ditumbuk, kemudian hal itu dibatalkan oleh Islam.

maka diberikan bulirnya, dan bila yang didapati itu adalah kurmanya, maka diberikan hasilnya."

An-Nakha'i dan Abu Ja'far berkata, "Ayat ini hukumnya dihapus, dan itu dimaknai pada produk setelah dipanen, dengan bukti, bahwa delima turut disebutkan setelahnya, padahal tidak ada zakat padanya."

Pasal: *Hukum kedua,* bahwa zakat tidak diwajibkan pada tanaman dan buah-buahan kecuali bila mencapai lima wasaq. Ini merupakan pendapat mayoritas ahli ilmu, di antaranya: Ibnu Umar, Jabir, Abu Umamah bin Sahl, Umar bin Abdul Aziz, Jabir bin Zaid, Al Hasan, Atha', Mak-hul, Al Hakam, An-Nakha'i, Malik, ulama Madinah, Ats-Tsauri, Al Auza'i, Ibnu Abi Laila, Asy-Syafi'i, Abu Yusuf, Muhammad dan semua ahli ilmu, kami tidak mengetahui adanya pendapat yang berbeda selain Mujahid dan Abu Hanifah beserta para pengikutnya, mereka berkata, "Diwajibkan zakat baik dalam jumlah sedikit maupun banyak, berdasarkan keumuman sabda Nabi SAW, '*(Tanaman) yang disirami dengan air hujan, (zakatnya) sepersepuluh (10%),*' dan juga karena tidak dianggapnya haul dalam hal ini, maka demikian juga nishab."

Pasal: Menurut kami: Dalilnya adalah sabda Nabi SAW, "*Tidak ada kewajiban zakat pada (hasil tanaman) yang tidak mencapai lima wasaq.*"[18] (HR. *Muttafaq 'Alaih*). Ini bersifat umum sehingga harus didahulukan dan mengkhususkan yang bersifat umum yang mereka riwayatkan itu, sebagaimana kita mengkhususkan sabda beliau, "*Pada gembalaan unta ada zakatnya*" dengan sabdanya, "*Tidak ada kewajiban zakat pada unta yang kurang dari lima ekor.*"[19]

Serta sabda beliau, "*Pada perak (zakatnya) seper empat puluh (2,5%),*"[20] dengan sabdanya, "*Tidak ada kewajiban zakat (pada perak) yang kurang dari lima uqiyah**."

Karena barang itu (yakni tanaman dan buah-buahan) diwajibkan zakat padanya, maka bila jumlahnya sedikit tidak diwajibkan zakat, sebagaimana barang zakat lainnya.

---

[18] Telah dikemukakan pada nomor 1.

[19] Telah dikemukakan pada nomor 11 (masalah nomor 297).

[20] HR. Al Bukhari (*Fath*/1454/ح 3), Abu Daud (2/ح 1567), An-Nasa'i (5/ح 2454), Ahmad (1/12).

* 1 (satu) *uqiyah* sama dengan 40 dirham, jadi 5 *uqiyah* sama dengan 200 dirham.

Adapun tidak diperhitungkannya haul padanya, karena sempurnanya perkembangannya adalah dengan dipanennya, bukan karena dibiarkannya, adapun yang lainnya diperhitungkan haul padanya, karena haul itu merupakan tolak ukur perkembangan pada barang lainnya.

Adapun tentang nishab, tetap diperhitungkan karena menunjukkan perkembangannya, karena itulah nishab tetap diperhitungkan padanya. Ini ditegaskan, bahwa zakat diwajibkan pada orang-orang kaya, sebagaimana yang tela kami kemukakan, dan kekayaan itu tidak dapat tercapai tanpa nishab, sebagaimana pula pada harta-harta lainnya.

Pasal: Lima wasaq yang dianggap adalah setelah pemurnian biji-bijian (yakni setelah dikuas) dan setelah keringnya buah-buahan. Misalnya seseorang memiliki sepuluh wasaq anggur basah yang kemudian (dari jumlah itu) tidak menghasilkan lima wasaq anggur kering, maka tidak ada kewajiban zakat padanya, karena saat itulah diwajibkannya mengeluarkan zakat (sehingga dihitungnya pada saat itu, yakni setelah kering), dan karena tidak mencapai nishab maka tidak diwajibkan zakat padanya.

Al Atsram meriwayatkan dari Ahmad, bahwa pada kurma dan anggur, perhitungan nishabnya bisa juga ketika berupa kurma muda (basah) dan anggur basah, yaitu dizakati dengan kurma kering yang nilainya sepersepuluh dari kurma basah itu. Ini pendapat yang dipilih oleh Abu Bakar.

Ini diprediksi bahwa yang dimaksudnya adalah, yang dibayarkan itu berupa kurma kering bila kurma basah itu jumlahnya mencapai lima wasaq, karena mewajibkan sepersepuluh kurma kering itu lebih banyak daripada sepersepuluh kurma basah, dan ini menyelisi nash dan ijma', maka tidak boleh mengartikan perkataan Ahmad dan imam seperti itu.

Pasal: *Al 'alas* adalah salah satu jenis gandum yang disimpan dengan kulitnya. Para ahlinya mengatakan, bahwa bila gandum jenis ini dikeluarkan dari kulitnya (yakni dikupas, seperti padi dikupas lalu menjadi beras), maka tidak akan tahan lama seperti jenis gandum lainnya. Mereka juga menyatakan, bahwa bila *'alas* dikupas

maka akan menjadi setengahnya, sehingga nishabnya itu dihitung dengan tetap pada kulitnya karena bila dikupas bisa menjadi madharat (bisa cepat rusak).

Bila gandum jenis ini (bersama kulitnya) mencapai sepuluh wasaq, maka diwajibkan zakat sebesarsepersepuluhnya (10%), karena kemungkinan besar bila telah dikupas jumlahnya bisa mencapai lima wasaq. Bila kita ragu apakah (bila dikupas) akan mencapai nishab (yakni 5 wasaq) atau tidak, maka si pemilik diberi pilihan, yaitu mengeluarkan sepersepuluhnya dari jumlah yang masih dalam kulitnya, atau mengupasnya sehingga bisa dipastikan mencapai nishab atau tidak, seperti kita mengatakan tentang emas dan perak yang tidak murni (yakni ada campurannya) bila ragu tentang nishabnya.

Namun tidak boleh memperkirakan pada jenis gandum lainnya dengan memperhitungkan pada kulitnya, dan tidak boleh mengeluarkan zakatnya sebelum dikupas, karena kebutuhannya tidak menuntut untuk membiarkannya tetap pada kulitnya, dan kebiasaan yang berlaku pun tidak seperti itu, juga tidak diketahui kadar yang akan dihasilkan.

Pasal: Abu Al Khaththab menyebutkan: bahwa nishab beras dihitung dengan kulitnya (yakni padi) sebanyak sepuluh wasaq, karena disimpannya dengan membiarkannya pada kulitnya (yakni dapat disimpan lama bila masih tetap berupa padi). Bila dikeluarkan dari kulitnya (yakni menjadi beras), maka tidak akan lama seperti bila dibiarkan pada kulitnya (yakni padi). Maka beras ini seperti *'alas* (salah satu jenis gandum) sebagaimana yang kami sebutkan tadi.

Yang lainnya berkata, "Nishabnya tidak dihitung seperti itu, kecuali bila orang-orang terpercaya dari kalangan para ahlinya menyatakan bahwa hasilnya adalah setengahnya (yakni bila padi dikupas menjadi beras maka jumlahnya akan menjadi setengahnya), maka itu seperti *'alas*. Namun bila tidak ada orang-orang terpercaya yang menyatakan demikian, atau kita ragu tentang tercapainya nishab, maka si pemilik diberi pilihan antara mengeluarkan zakatnya dari yang masih pada kulitnya (yakni masih berupa padi), atau mengupasnya (menjadi besar) agar diketahui nihsab murninya. Bila mencapai nishab diambil zakatnya, dan bila tidak maka tidak diambil zakatnya. Karena kepastiannya tidak dapat dicapai kecuali dengan mengupasnya, maka kami menganggpnya seperti logam mulia yang

tidak murni."

Pasal: Nishab zaitun adalah lima wasaq. Demikian yang ditetapkan Ahmad dalam riwayat Shalih. Adapun za'faran dan kapas serta yang termasuk kategorinya yang biasa ditimbang, nishabnya adalah seribu enam ratus (1600) *rithl* iraqi, karena itu bukan takaran maka penimbangannya menggantikan penakarannya. Demikian yang disebutkan oleh Al Qadhi di dalam *Al Mujarrad*.

Diceritakan juga darinya, "Bila nilainya mencapai jumlah nishab hasil bumi terendah yang wajib dizakati, maka harus dizakati." Ini merupakan pendapat Abu Yusuf tentang za'faran, karena tidak mungkin diukur tersendiri sehingga distandarkan dengan yang lainnya, sebagaimana barang dagangan yang diukur dengan nilai terendah dari dua nishab logam mulia (emas atau perak). Para sahabat Asy-Syafi'i mengatakan tentang za'faran, "Diwajibkan zakat baik sedikit maupun banyak."

Namun saya tidak mengetahui dalil yang menjadi pijakan pendapat ini dan tidak pula landasan yang menjadi sandarannya. Pendapat ini terbantah oleh sabda Nabi SAW, "*Tidak ada kewajiban zakat (pada tanaman) yang kurang dari lima wasaq.*" Mewajibkan zakatnya pada jumlah sedikit maupun banyak menyelisihi ketentuan yang berlaku pada semua harta yang dizakati. Menyetandarkannya dengan yang lainnya menyelisihi semua yang wajib dizakati sebanyak sepersepuluhnya.

Menyamakannya dengan nilai harta terendah yang wajib dizakati tidak ada landasannya, dan mengiyaskannya dengan barang dagangan tidak mengena, karena barang dagangan tidak diwajibkan zakat pada barangnya, akan tetapi pada nilainya (harganya), dan penunaian zakatnya berdasarkan nilai yang menjadi ukurannya, maka semua harta perdagangan diukur dengan nilai itu, sehingga tidak boleh mengukur suatu harta yang tidak ada landasannya dengan ukuran itu, dan tidak perlu mengeluarkan zakat darinya.

Lagi pula, harta ini termasuk jenis harta yang zakatnya dari barang itu sendiri, maka nishabnya dihitung pada jumlahnya, seperti halnya biji-bijian. Dan juga, barang ini keluar dari tanah, maka zakatnya adalah sepersepuluhnya (10%) atau seper dua puluhnya (5%), sehingga menyerupai semua yang diwajibkan seperti itu. Barang

ini wajib dizakati, maka tidak diwajibkan pada sedikit dan banyaknya seperti harta-harta lainnya (akan tetapi ada nishabnya). Serta tidak ada nash maupun ijma' yang melandasi apa yang mereka kemukakan, dan tidak juga termasuk dalam makna keduanya, maka tidak boleh memberlakukan itu karena tidak ada dalilnya.

Pasal: *Hukum ketiga*, kewajiban sepersepuluh (10%) itu adalah pada tanaman yang diairi tanpa biaya, seperti: tanaman yang mendapat air hujan, atau air sungai atau yang akarnya dapat menyerap air sendiri, yaitu tanaman yang ditanam di tanah dekat sumber air sehingga akarnya bisa mencapai air tersebut dan tidak perlu disirami. Begitu pula tanaman yang akarnya mencapai sungai atau pengairan (irigasi).

Diwajibkan seperdua puluh (5%) untuk tanaman yang disirami dengan biaya, seperti tanaman yang diairi dengan kincir, mengenai ini kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat. Ini merupakan pendapat Malik, Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i, ulama madzhab Hanafi dan lain-lain.

Landasannya adalah sabda Nabi SAW, "*(Tanaman) yang diairi oleh air hujan, atau air mata air, atau akarnya menyerap air sendiri, (zakatnya) sepersepuluh (10%), adapun yang diairi dengan kincir (alat pengairan) maka (zakatnya) seper dua puluh (5%).*"[21] (HR. Al Bukhari).

Abu Ubaid berkata, "*Al atsariy* adalah yang diairi dengan air hujan, biasa juga orang-orang menyebutnya *al 'adaa.*" Al Qadhi berkata, "Itu adalah air yang tertampung di dalam sumur atau serupanya, di mana air hujan masuk ke dalamnya melalui saluran, bila telah terkumpul air disiramkan dari itu. Kata ini diambil dari kata *'atsuur*, yaitu saluran kecil yang dialiri air, karena saluran itu menyalurkan apa yang melewatinya." Dalam riwayat Muslim disebutkan: "*Sedang pada tanaman yang diari dengan alat penyiram (kincir), (maka zakatnya) seper dua puluh (5%).*"

As-Sawani adalah alat pengairan (kincir) dengan menggunakan tenaga unta sebagai penarik air untuk menyirami tanah. Diriwayatkan dari Mu'adz, ia menuturkan, "Rasulullah SAW mengutusku ke Yaman. Beliau memerintahkanku untuk mengambil (zakat) dari (tanaman) yang disirami hujan atau yang akarnya menyerap air sendiri

---

[21] Telah dikemukakan pada nomor 44 (masalah nomor 438).

sebanyak sepersepuluhnya (10%), dan yang disirami dengan alat pengairan sebanyak seper dua puluhnya (5%)."[22]

Abu Ubaid berkata, "*Al ba'l* adalah yang akarnya dapat menyerap air sendiri tanpa disirami." Secara umum, setiap tanaman yang penyiramannya membutuhkan biaya, seperti: alat irigasi, kincir, ember, corong, atau lainnya, maka zakatnya adalah seper dua puluh (5%), adapun yang penyiramannya tanpa biaya maka zakatnya sepersepuluh (10%), hal ini berdasarkan khabar yang telah kami riwayatkan.

Karena pengeluaran biaya bisa berdampak pada zakat, dengan bukti, bahwa pemberian pakan pada ternak tidak mewajibkan zakat, maka pengeluaran biaya lebih bisa menyebabkan pengurangan zakat. Zakat itu diwajibkan pada harta yang berkembang, sedangkan pengeluaran biaya berpengaruh pada berkurangnya perkembangan, sehingga berdampak pada pengurangan kewajiban padanya.

Namun, penggalian parit dan saluran air tidak berdampak pada pengurangan zakat, karena biayanya sedikit dan itu pun termasuk bagian dari aktifitas menghidupkan tanah dan tidak berulang setiap tahun, begitu pula kebutuhan kepada orang yang menyiraminya bila airnya mengalir di sekitarnya. Lagi pula, hal itu memang harus dilakukan walaupun memerlukan biaya sehingga itu termasuk biaya membuka lahan dan menghidupkan tanah.

Bila airnya mengalir di sungai lalu dialirkan ke penampungan air yang tempatnya dekat lahan tanaman, namun tidak bisa naik (ke areal tanaman) kecuali diciduki, maka itu adalah biaya yang mengugurkan setengah zakat, karena kadar biaya dan letak jauh atau dekatnya air tidak berpengaruh, begitu pula kepastian yang diperlukan untuk mengangkat air, apakah itu alat irigasi, kincir atau wadah, karena sudah ada.

Pasal: Bila diairi tanpa biaya selama setengah tahun diairi dengan biaya dan setengah tahun berikutnya, maka zakatnya tiga perempat dari sepersepuluhnya (yakni 7,5%). Ini merupakan pendapatnya Malik, Asy-Syafi'i dan ulama madzhab Hanafi, kami tidak mengetahui ada yang menyelisihi pendapat ini, karena bila kedua cara pengairan itu terjadi pada semua tahun, maka diwajibkan

---

[22] Dikeluarkanoleh An-Nasa'i (5/2489), Ibnu Majah (1/1818), Ahmad (5/233), Al Albani berkata, "Shahih."

sesuai dengan kondisinya.

Bila salah satu cara pengairan lebih banyak dari yang lainnya, maka dianggap dengan yang dominan itu, sehingga cara lainnya dianggap tidak ada. Demikian yang ia tetapkan. Ini merupakan pendapatnya Atha', Ats-Tsauri, Abu Hanifah dan salah satu pendapat Asy-Syafi'i. Ibnu Hamid berkata, "Ditentukan sesuai dengan porsinya." Ini merupakan pendapat kedua Asy-Syafi'i, karena bila kedua cara itu seimbang, yaitu setengah-setengah, maka diberlakukan sesuai porsinya, begi pula bila salah satu cara lebih banyak, sebagaimana bila buah-buahannya terdiri dari dua macam.

Inti pendapat pertama, bahwa penghitungan berdasarkan kadar dan jumlah penyiraman serta banyaknya air yang dapat diserap oleh tanaman akan menyulitkan penghitungan, maka tidak dihitung seperti itu, sehingga yang dianggap adalah yang lebih dominan dari keduanya, sebagaimana penggembalaan pada ternak yang digembalakan. Bila kadarnya tidak diketahui maka ditetapkan sepersepuluh (10%) sebagai sikap kehati-hatian.

Demikian yang ditetapkan Ahmad dalam riwayat Abdullah, karena pada asalnya diwajibkan sepersepuluh (10%), adapun pengguguran separuhnya adalah karena faktor biaya, bila faktor pengugurnya tidak pasti, maka tetap pada hukum asalnya, karena asalnya adalah tanpa biaya pada mayoritas tanaman, maka tidak bisa dipastikan keberadaannya bila disertai keraguan.

Bila petugas zakat dan pemilik harta tidak sependapat mengenai status tanamannya, yaitu mana yang lebih dominan (apakah pengairan dengan biaya atau tanpa biaya), maka ucapan yang diterima adalah ucapan si pemilik harta tanpa disertai sumpah, karena manusia tidak diminta untuk bersumpah dalam urusan zakat mereka.

Pasal: Bila seseorang mempunyai dua kebun, salah satunya disirami dengan biaya dan yang satu lagi tanpa biaya, maka hasil keduanya digabungkan untuk menghitung nishabnya. Atau dari hasil tanaman yang disirami tanpa biaya dikeluarkan sepersepuluhnya (10%) dan dari tanaman yang disirami dengan biaya dikeluarkan seper dua puluhnya (5%), sebagaimana penggabungan dua macam hasil tanaman lalu dikeluarkan zakat dari masing-masingnya.

441. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Satu wasaq adalah enam puluh sha', sedang satu sha' adalah lima sepertiga (5 1/3) *rithl* iraqi."

Tentang satu wasaq sama dengan enam puluh (60) sha', tidaka ada perbedaan pendapat. Ibnu Al Mundzir[23] berkata, "Ini pendapat semua ahli ilmu yang kami ketahui." Al Atsram meriwayatkan dari Salamah bin Shakhr, dari Nabi SAW, beliau bersabda, "*Satu wasaq adalah enam puluh sha'*."[24] Abu Sa'id dan Jabir juga meriwayatkan dari Nabi SAW seperti tu. (HR. Ibnu Majah).

Adapun pernyataan bahwa satu sha' sama dengan lima sepertiga (5 1/3) *rithl*, mengenai ini ada perbedaan pendapat, kami telah mengemukakannya pada bab thaharah dan telah kami jelaskan bahwa satu sha' sama dengan lima sepertiga (5 1/3) *rithl* standar iraq. Jadi lima wasaq itu sama dengan tiga ratus (300) sha', yaitu sama dengan seribu enam ratus (1600) *rithl* iraqi.

Diukur dengan *rithl* iraqi adalah seratus dua puluh delapan empat pertujuh (128 4/7) dirham, timbangannya dengan *mistqal* adalah tujuh puluh (70) *mistqal* lalu ditambahkan pada *rithl* mistqal lain, yaitu satu tiga pertujuh (1 3/7) dirham, sehingga menjadi sembilan puluh satu (91) mistqal, dan hitungannya dengan timbangan dirham adalah seratus tiga puluh (130) dirham. Berdasarkan hitungan pertama sebelum tambahan, maka hitungannya sha'nya dengan *rithl* Dimasyqi yang nilainya enam ratus tujuh (607) dirham *rithl*, itu adalah satu lima pertujuh (1 5/7) uqiyah. Jadi jumlah lima wasaq dengan *rithl* Dimasyqi adalah tiga ratus empat puluh dua (342) *rithl* dan sepuluh dan tujuh uqiyah yaitu enam pertujuh (6/7) uqiyah.

Pasal: Nishabnya diukur dengan takaran, karena wasaq adalah takaran, adapun alasan pengalihan pada timbangan adalah untuk menepatkan, menjaga dan memindahkan, karena itulah kewajiban zakat dikaitkan dengan takaran, bukan timbangan, karena takaran berbeda dengan timbangan, di antaranya ada yang berat, seperti: gandum dan kacang adas, ada juga yang ringan, seperti: *sya'ir*

---

[23] Saya tidak menemukannya di dalam *Al Ijma'* karya Ibnu Al Mundzir.

[24] HR. Abu Daud (2/ج 1560), Ibnu Majah (1/ج 1832, 1833), Ad-Daraquthni (2/129), Ahmad (3/83), Disebutkan oleh Al Albani di dalam *Dha'if Al Jami'* (6170) dan ia berkata, "*Dha'if*."

dan jagung.

Ada juga yang sedang. Ahmad telah menetapkan, bahwa satu sha' adalah lima sepertiga (5 1/3) *rithl* gandum. Jama'ah meriwayatkan darinya, bahwa ia berkata, "Ketika aku menimbang satu sha', ternyata aku dapati lima dua pertiga (5 2/3) *rithl* gandum." Hanbal berkata, "Ahmad berkata, 'Aku mengambil hitungan sha' dari Abu An-Nadhr. Abu An-Nadhar[25] mengatakan, 'Aku mengambil hitungan sha' dari Ibnu Abi Dzhi'b, ia mengatakan, 'Ini adalah sha' Nabi SAW yang dikenal di Madinah'."

Abu Abdillah berkata, "Lalu kami mengambil adas, lalu kami mengukurkan dengannya, ternyata itu takaran yang paling cocok dengannya, karena takaran itu melonggar dari pinggir-pinggirnya, maka kami menakar dengannya dan menimbangnya, ternyata itu lima sepertiga (5 1/3) *rithl*." Inilah yang paling shahih[26] yang kami jadikan patokan dan kami jelaskan tentang sha' Nabi SAW.

Sebagian ahli ilmu berkata, "Para ahli ilmu kedua tanah suci telah sepakat, bahwa mudd Nabi SAW adalah satu sepertiga (1 1/3) *rithl* biji gandum dari jenis sedang. Bila biji gandum mencapai seribu enam ratus (1600) *rithl*, maka terkena kewajiban zakat padanya." Ini menunjukkan bahwa mereka mengukur sha' untuk berat, adapun yang ringan, diwajibkan zakat padanya bila mendekati ini walaupun tidak mencapainya.

Bila ragu tentang diwajibkannya zakat padanya, dan tidak ada takaran yang bisa digunakan untuk mengukurnya, maka untuk kehati-hatian adalah tetap mengeluarkan zakatnya, tapi bila tidak mengeluarkan juga tidak apa-apa, karena hukum asalnya tidak wajib zakat, sehingga tidak diwajibkan bila ragu.

Pasal: Al Qadhi berkata, "Nishab ini dianggap sebagai batasan. Bila kurang, maka tidak diwajibkan zakat, berdasarkan sabda Rasulullah SAW, '*Tidak ada kewajiban zakat pada (hasil tanaman) yang kurang dari lima wasaq.*' Maksud kurang adalah tidak

---

[25] Julukannya adalah Al Hafizh Al Imam Syaikhul Muhadditsin Abu An-Nadhr Hasyim bin Qasim Al-Laitsi Al Khurasani Al Baghdadi, termasuk Bani Laits bin Kinanah, ia seorang yang tsiqah, pembela sunnah, meninggal pada tahun dua ratus tujuh. (*Tahdzib As-Sair*, 1544)

[26] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: قال هذا أصح.

mencapainya, kecuali bila kurangnya itu hanya sedikit pada takaran, seperti uqiyah dan sebagainya, maka tidak dianggap, karena yang seperti itu bisa dimasukkan takaran sehingga tidak dipaskan, sebagaimana hitungan haul yang kurang satu atau dua waktu."

Pasal: Tidak ada waqsh (jumlah antara dua ketentuan nishab) pada nishab biji-bijian dan buah-buahan, akan tetapi, apa yang selebihnya dari nishab dikeluarkan zakatnya sesuai dengan jumlahnya, semuanya dihitung sepersepuluhnya dari apa yang dimilikinya, karena pemisahannya tidak menimbulkan madharat, berbeda dengan ternak gembalaan, bila dipisahkan penghitungannya maka akan menimbulkan madharat, sebagaimana yang telah kami paparkan.

Pasal: Bila telah diwajibkan sepersepuluhnya satu kali, maka tidak diwajibkan lagi setelah itu, walaupun telah berputar pada beberapa tahun, karena harta ini tidak dinantikan perkembangan di masa-masa mendatang, bahkan lebih cenderung berkurang, sedangkan zakat itu diwajibkan pada hal-hal yang berkembang untuk dikeluarkan dari perkembangannya sehingga terasa ringan. Bila membeli yang lainnya dari jenis itu untuk diperdagangkan, maka menjadi barang dagangan, sehingga diwajibkan zakat perdagangan bila telah berlalu padanya haul. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Waktu diwajibkan zakat pada biji-bijian adalah setelah berisi padat, dan pada buah-buahan setelah tampak kelayakannya. Ibnu Abi Musa berkata, "Diwajibkannya zakat biji-bijian ketika dipanen, berdasarkan firman Allah *Ta'ala*,

وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ

'*Dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya (dengan dikeluarkan zakatnya)*' (Qs. Al An'aam [6]: 141)."

Faidah adanya perbedaan ini: Bila ada penggunaan pada buah-buahan atau biji-bijian sebelum diwajibkan zakat padanya, maka tidak ada kewajiban zakat padanya, karena telah dipergunakan sebelum adanya kewajiban zakat, seperti halnya pada ternak gembalaan yang dimakan atau dijual sebelum mencapai haul.

Tapi bila penggunaan itu setelah berlakunya kewajiban zakat, maka tidak menggugurkan zakat, seperti halnya bila hal itu dilakukan pada ternak gembalaan. Kewajiban itu juga belum berlaku sehingga buah-buahan itu masuk keranjang dan biji-bijian masuk karung. Bila terjadi kerusakan sebelum itu bukan karena kelalaian, maka tidak ada kewajiban zakat padanya.

Ahmad berkata, "Bila telah ditaksir lalu dibiarkan pada pohonnya, maka mereka harus menjaganya. Bila terkena bencana (atau hama) sehingga buahnya habis, maka penaksiran itu gugur dan tidak diambil zakat berdasarkan hitungan itu." Mengenai hal ini kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat.

Ibnu Al Mundzir[27] berkata, "Para ahli ilmu telah sepakat, bahwa petugas yang memperkirakan, bila telah menaksir buah, lalu terkena bencana (atau hama), maka tidak ada kewajiban zakat padanya bila itu terjadi seberlum dipanen." Karena sebelum dipanen itu hukumnya sama dengan belum ada di tangan, dengan bukti, bahwa bila ia membeli buah lalu buah itu terkena musibah, maka ia meminta kembali uangnya kepada si penjual.

Pendapat ini senada dengan pendapat yang mengatakan,bahwa tidak diwajibkan padanya kecuali pada saat memanennya, karena tercapainya nishab merupakan syarat diwajibkannya zakat, sehingga, bila tidak ada barangnya pada saat diwajibkan, maka kewajiban itu tidak berlaku.

Adapun orang yang mengatakan, bahwa kewajiban itu diberlakukan bila telah tampak kelayakannya dan biji telah berisi padat, maka qiyas pendapatnya adalah: bahwa diangapnya kerusakan pada sebagiannya adalah bila terjadi sebelum diwajibkan. Ini seperti yang dikatakan oleh Al Qadhi.

Bila terjadi setelahnya (setelah waktu dinyatakan wajibnya zakat), maka diwajibkan (zakat) pada sisanya sesuai dengan kadarnya, baik itu mencapai nishab ataupun tidak mencapai nishab. Karena yang menggugurkan itu hanya terjadi pada sebagiannya, sehingga dikhususkan pada bagian itu, sebagaimana bila rusaknya sebagian nishab ternak gembalaan setelah diwajibkannya zakat padanya. Demikian ini bila kerusakan itu bukan karena kelalaian dan bukan karena perseteruan.

---

[27] Lihat *Al Ijma'* (33).

Adapun bila kerusakan itu karena disengaja atau karena lalai atau karena perseteruan, setelah diwajibkannya zakat, maka tidak mengugurkan kewajiban zakat darinya. Bila terjadi sebelum diwajibkannya zakat, maka kewajiban itu gugur, kecuali bila hal itu dimaksudkan untuk menghindari zakat, maka ia tetap menanggungnya dan tidak gugur darinya.

Bila pemilik harta mengaku bahwa kerusakan itu bukan karena kelalaiannya, maka ucapannya diterima tanpa harus disertai sumpah, baik itu sebelum ditaksir maupun setelahnya. Ucapannya tentang kadarnya juga diterima tanpa harus disertai sumpah, begitu pula pernyataan-pernyataan lainnya.

Ahmad berkata, "Manusia tidak boleh diminta bersumpah pada urusan zakat mereka." Demikian ini, karena hal itu adalah hak Allah *Ta'ala*, maka tidak diminta bersumpah, sebagimana shalat dan hadd.

Pasal: Bila memetiknya lalu menempatkannya di dalam karung atau keranjang, maka kewajiban zakat berlaku padanya menurut pendapat yang menyatakan bahwa kesanggupan menunaikan bukan syarat berlakunya kewajiban. Bila barangnya rusak setelah itu, maka kewajiban zakatnya tidak gugur, sehingga ia harus menanggungnya, sebagaimana bila terjadi kerusakan pada ternak gembalaan atau uang setelah tercapainya haul.

Menurut riwayat lainnya yang menganggap bahwa kesanggupan menunaikan mempengaruhi kewajiban zakat, maka kewajiban zakat itu tidak berlaku hingga buahnya kering atau bijinya dikupas dan sanggup menunaikannya. Bila setelah itu tidak ditunaikan lalu terjadi kerusakan, maka harus menanggung, tapi bila kerusakannya terjadi sebelum itu (yakni sebelum kering atau sebelum dikupas atau sebelum adanya kesanggupan), maka tidak ada kewajiban zakat padanya, sebagaimana yang telah kami paparkan.

Pasal: Pemilik nishab boleh mempergunakan sebelum ditaksir ataupun setelahnya, baik itu dengan cara dijual, dihibahkan atau lainnya. Bila dijual atau dihibahkan setelah tampak kelayakannya, maka zakatnya menjadi tanggungan penjual dan pemberi hibah. Demikian yang dikatakan oleh Al Hasan, Malik, Ats-Tsauri dan Al Auza'i, demikian juga yang dikatakan oleh Al-Laits,

kecuali bila zakatnya itu disyaratkan (oleh penjualnya) untuk ditanggung oleh pembeli.

Namun sebenarnya itu merupakan kewajiban penjual, karena itu memang merupakan kewajibannya sebelum dijual, sehingga tetap menjadi tangungannya. Dan ia harus mengeluarkan zakat dari jenis yang dijual atau diberikan itu. Diriwayatkan dari Ahmad, bahwa si pemilik boleh memilih antara mengeluarkan zakatnya berupa buah atau harganya.

Al Qadhi berkata, "Yang benar, bahwa ia berkewajiban mengeluarkan sepersepuluh (10%) buahnya, maka tidak boleh mengeluarkan zakatnya berupa harganya. Demikian menurut pendapat yang shahih dari madzhab ini."

Karena ia mengurusi buah itu sehingga diwajibkan menunaikan zakat darinya, maka kewajiban itu tidak gugur darinya dengan menjualnya atau menghibahkannya. Kewajiban zakat itu tidak bisa dipindahkan kepada pembeli menurut pendapat yang mengatakan bahwa zakat itu diwajibkan pada saat panennya, karena kewajiban itu terkait dengan kepemilikan, dan saat itu sudah menjadi milik si pembeli, sehingga kewajiban itu menjadi tanggungannya.

Bila ia membeli buah sebelum tampak kelayakannya, kemudian (setelah dibeli) tampak kelayakannya di tangan si pembeli, misalnya: ia membeli pohon kurma[28] yang telah berbuah dan mensyaratkan buahnya termasuk yang dibeli, atau buahnya dihibahkan kepadanya sebelum tampak kelayakannya, lalu (setelah pembelian itu) tampak kelayakannya di tangan si pembeli, atau si penerima hibah atau si penerima wasiat yang menerimanya setelah kematian pemberi wasiat lalu tampak kelayakannya, maka zakatnya menjadi tanggungannya, karena sebab kewajiban zakat itu dalam kepemilikannya sehingga menjadi tanggungannya, sebagaimana bila ia membeli ternak gembalaan atau diberi hibah, lalu berputar haul padanya dalam kepemilikannya.

Pasal: Bila ia membeli buah sebelum tampak kelayakannya, lalu dibiarkan hingga tampak kelayakannya tanpa mensyaratkan pemotongan, maka penjualannya batal, sehingga itu

---

[28] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: شجرة.

tetap menjadi milik si penjual dan zakatnya menjadi tanggungannya. Bila disyaratkan pemotongan maka diriwayatkan bahwa penjualan itu juga batal, sehingga hukumnya sama dengan tidak disyaratkan pemotongan.

Diriwayatkan juga, bahwa penjualan itu sah, dan keduanya (penjual dan pembeli) bersekutu pada kepemilikan tambahan, sehingga pembeli menanggung zakat porsi miliknya bila mencapai nishab. Bila pembelinya bukan orang yang diwajibkan zakat, misalnya ia seorang budak mukatab atau orang dzimmi, maka tidak ada kewajiban zakat padanya. Bila si penjual membeli kembali setelah tampak kelayakannya, atau orang lain membelinya, maka tidak ada kewajiban zakat padanya, kecuali bila maksud penjualannya untuk menghindari zakat, maka tidak mengugurkan zakatnya.

Pasal: Jika buahnya rusak sebelum tampak kelayakannya, atau tanamannya rusak sebelum bijinya berisi, maka tidak ada zakat padanya. Begitu pula bila dirusak oleh pemiliknya, kecuali bila bermaksud menghindari zakat. Baik pemotongannya itu untuk dimakan atau untuk meringankan beban pohon agar sisa buahnya bagus, atau untuk memelihara hartanya bila dikhawatirkan kekeringan atau karena lemahnya pertumbuhan, lalu buahnya dipotong atau sebagiannya, sehingga mengakibatkan berkurangnya nishab, atau memotongnya tanpa maksud apa-apa, maka tidak ada kewajiban zakat padanya.

Karena kerusakan itu sebelum diwajibkannya zakat, sedangkan hak orang fakir itu terkait dengan kewajiban zakat (sementara itu sebelum diwajibkannya zakat sehingga tidak terkait dengan hak orang fakir), seperti rusaknya ternak gembalaan sebelum mencapai *haul.*

Namun bila pemotongan itu dimaksud untuk menghindari zakat, maka tidak mengugurkan kewajiban darinya, karena dengan begitu berarti ia bermaksud memotong hak orang yang telah sah sebab keberhakannya, maka tindakan itu tidak mengugurkan kewajibannya, seperti halnya bila ia menceraikan istrinya ketika sakit yang mengantarkannya kepada kematian (yang biasanya dimaksudkan agar si istri tidak mendapatkan warisannya).

Pasal: Selayaknya imam mengirim petugas zakatnya bila

telah tampak kelayakan tanaman untuk menaksirnya dan mengetahui kadar zakatnya di samping diketahui pula oleh pemiliknya. Di antara yang berpendapat demikian adalah: Umar bin Khaththab, Sahl bin Abu Hatsmah[29], Marwan[30], Al Qasim bin Muhammad, Al Hasan, Atha', Az-Zuhri, Amru bin Dinar, Abdul karim bin Abu Al Makhariq[31], Malik, Asy-Syafi'i, Abu Ubaid, Abu Tsaur dan mayoritas ahli ilmu.

Diceritakan dari Asy-Sya'bi, bahwa penaksiran itu adalah bid'ah. Ulama madzhab Hanafi berkata, "*Al kharsh* adalah menduga dan mengira-ngira (menaksir), tidak bisa diberlakukan hukum dengannya. Penaksiran itu dilakukan hanya untuk menakut-nakuti orang yang enggan berzakat, agar mereka tidak berkhianat. Adapun penetapan hukum dengannya (yakni penentuan zakat dengan penaksiran), itu tidak bisa."

Menurut kami: Dalilnya adalah yang diriwayatkan oleh Az-Zuhri dari Sa'id bin Al Musayyab dari Atab bin Asid: "Bahwa Nabi SAW mengirimkan utusan kepada orang-orang untuk menaksir pohon dan buah-buahan mereka."[32] (HR. Abu Daud, Ibnu Majah dan At-Tirmidzi).

Dalam lafazh lainnya dari Atab, ia berkata, "Rasulullah SAW memerintahkan agar buah angur itu ditaksir (berapa banyak buahnya), seperti ditaksirnya buah kurma, dan beliau menyuruh juga supaya zakat angur dipungut sesudah kering seperti halnya zakat buah kurma juga sesudah kering."[33]

---

[29] Sahl bin Abu Hatsmah Ubaidullah Al Anshari. Ada perbedaan pendapat tentang nama ayahnya. Di antaranya ada yang berkata Abdullah, ada yang berkata Ubaidullah, ada juga yang berkata Amir bin Musa'idah bin Amir bin Adi Al Anshari Al Ausi. Ketika Nabi SAW wafat, saat itu ia berusia delapan tahun, akan tetapi ia hafal dari beliau. Ia meninggal pada masa awal pemerintahan Mu'awiyah. (*Usud Al Ghabah*, 1/468).

[30] Marwan bin Al Hakam bin Al 'Ash bin Umayyah, sang raja Abu Abdil Malik Al Qarasyi Al Umawi. Dulunya ia juru tulis pamannya, Utsman. Ia meninggal di awal Ramadhan tahun enam puluh lima. (*Tahdzib As-Sair*, 336).

[31] Namanya Qais, panggilannya: Thariq Abu Umayyah Al 'Alam Al Bashari, tinggal ke Makkah, meninggal pada tahun 127. Adz-Dzahabi berkata, "Al Bukhari memastikan di dalam kitab *At-Tarikh Al Kabir*nya, bahwa ia meninggal pada tahun 126. (*Tahdizib At-Tahdzib*, 6/337)"

[32] HR. At-Tirmidzi (3/ح 644), Ibnu Majah (1/ح 1819), Ad-Daraquthni (2/133), sementara Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

[33] HR. Abu Daud (2/ح 1603), At-Tirmidzi (3/ح 644), Ad-Daraquthni (2/132,

Nabi SAW pun pernah melaksanakan ini, yang mana beliau menaksir kebun[34] milik seorang wanita di Wadil Qura. (HR. Imam Ahmad di dalam *Musnad*nya). Hal ini juga telah dilakukan oleh Abu Bakar dan khalifah lainnya.

Aisyah mengatakan ketika menceritakan tentang Khaibar,

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَبْعَثُ عَبْدَ اللهِ بْنَ رَوَاحَةَ إِلَى يَهُودَ فَيَخْرُصُ النَّخْلَ حِينَ يَطِيبُ قَبْلَ أَنْ يُؤْكَلَ مِنْهُ

"Nabi SAW mengutus Abdullah bin Rawahah kepada orang-orang yahudi untuk menaksir kebun kurma setelah buahnya tampak bagus sebelum dapat dimakan." (HR. *Muttafaq 'Alaih.*[35] Diriwayatkan juga oleh Abu Daud[36]).

Ucapan mereka: "Itu adalah dugaan." Kami katakan: Bahkan itu adalah ijtihad untuk mengetahui kadar buah. Mengetahuinya dengan penaksiran itu adalah salah satu cara mengira-ngira dan mengukur, jadi itu seperti evaluasi kerusakan.

Waktu menaksir adalah setelah tampak kelayakannya, berdasarkan perkataan Aisyah, "Beliau mengutus Abdullah bin Rawahah untuk menaksir kebun kurma yang ada pada mereka setelah tampak kelayakannya sebelum dimakan." Karena manfaat penaksiran itu adalah mengetahui kadar zakatnya dan membebaskan para pemilik buah untuk memperlakukan buahnya. Kondisinya memang membutuhkan untuk dilakukan itu setelah tampak kelayakannya dan diwajibkannya zakat.

---

133), sementara Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

[34] HR. Ahmad (5/424, 425). Wadil Qura adalah sebuah lembah yang terletak di antara Madinah dan Syam, termasuk tepian Madinah yang banyak perkampungannya. (*Mu'jam Al Buldan*, 5/345).

[35] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: لم يثبته. Saya telah mencarinya di dalam Al Bukhari dan Muslim tapi tidak menemukannya, mungkin ini kesalahan cetak.

[36] HR. Abu Daud (2/ح 1606), Al Albani berkata, "*Dha'if.*", Abdurrazzaq di dalam *Al Mushannaf* (4/129), Abu Ubaid di dalam kitab *Al Amwal* (hal. 582, 583), Ad-Daraquthni (2/134), Disebutkan oleh Al Baghawi di dalam *Mashabih As-Sunnah* (2/ح 1273), Ahmad (6/163), Disebutkan oleh Al Albani di dalam *Al Irwa'* (3/280), dan ia cenderung menguatkannya karena syahid-syahid (penguat) yang disebutkannya. Silakan merujuknya.

Pasal: Cukup satu orang yang menaksir, karena Nabi SAW mengutus Ibnu Rawahah untuk menaksir dan tidak menyebutkan orang lain bersamanya. Hasil ijtihad penaksir akan diberlakukan, sehingga ia seperti halnya hakim. Seorang penaksir (estimator) haruslah orang yang jujur dan tidak tertuduh.

Pasal: Sifat penaksiran berbeda-beda sesuai dengan macam buah yang ditaksirnya. Jika buahnya satu macam, maka ia mengitari setiap pohon kurma atau pohon anggur dan melihat berapa banyak buah kurma atau pohon anggur pada semuanya, kemudian memperkirakan nantinya akan menjadi berapa banyak buah kurma kering. Bila terdiri dari beberapa macam, maka masing-masing ditaksir dengan seksama, karena macamnya berbeda-beda, ada yang bakal buahnya banyak namun buahnya sedikit ada juga yang sebaliknya, demikian juga pada anggur.

Lain dari itu, ia juga perlu mengetahui kadar setiap macamnya sampai dikeluarkan zakatnya. Setelah ditaksir dan si pemilik sudah mengetahui kadar zakatnya, maka ia diberi pilihan antara menjamin kadar zakat itu dan boleh mempergunakan semaunya terhadap buah-buahan itu dengan dimakan atau lainnya, atau tetap menjaganya hingga waktu panen dan pengeringan.

Bila ia memilih menjaganya kemudian merusaknya atau rusak karena kelalaiannya, maka ia menanggung bagian yang menjadi hak orang-orang fakir berdasarkan penaksiran. Bila kerusakan itu disebabkan oleh orang lain, maka orang itulah yang menanggungnya.

Perbedaannya: pemilik harta wajib mengeringkan kurma basah itu, berbeda dengan orang lainnya (bukan pemiliknya). Karena itulah kami katakan tentang orang yang merusak hewan kurbannya yang telah ditentukan, agar ia menggantinya dengan yang lainnya, tapi bila itu dirusak oleh orang lain maka cukup mengganti dengan harganya. Bila kerusakan terjadi karena bencana dari langit, maka penaksiran itu gugur. Demikian yang ditetapkan Ahmad.

Karena kerusakan itu terjadi sebelum berlakunya zakat. Bila si pemilik menyatakan bahwa kerusakan itu bukan karena kelalaiannya, maka yang diterima adalah ucapannya tanpa harus disertai sumpah, sebagimana yang telah dipaparkan di muka. Bila ia menjaganya hingga waktu pengeluaran zakatnya, maka yang masih ada

dikeluarkan zakatnya, baik ia tadinya memilih untuk menjamin penaksiran zakat atau pun memilih menjaganya dengan jujur, dan baik hasil akhirnya itu lebih banyak dari yang ditaksir oleh si penaksir maupun lebih sedikit. Demikian yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i.

Sementara Malik berkata, "Diharuskan memenuhi apa yang telah dikatakan oleh si penaksir, baik lebih banyak maupun lebih sedikit, jika selisihnya sedikit, karena hukumnya telah berpindah kepada apa yang dikatakan oleh si petugas, dengan alasan, berlakunya apa yang dikatakan oleh si petugas bila hartanya rusak."

Menurut kami: Bahwa zakat adalah amanat, maka tidak menjadi jaminan dengan syarat, seperti halnya titipan. Kami juga tidak sependapat bahwa hukumnya beralih kepada apa yang dikatakan oleh petugas zakat. Karena hukum yang berlakukan berdasarkan perkataannya adalah bila si pemilik mempergunakan buahnya dan tidak mengetahui kadarnya, karena dalam kasus ini, yang tampak adalah kebenaran si petugas.

Ahmad berkata, "Bila buah milik seseorang sudah ditaksir, ternyata ada selisih kelebihan yang cukup banyak, misalnya berlipat, maka ia bersedekah dengan kadar kelebihannya, karena telah ditaksir dengan seksama."

Riwayat ini senada dengan perkataan Malik, ia berkata, "Bila sultan melewatkan sebagian zakat, maka pemilik mengeluarkannya dan menunaikannya." Ia juga berkata, "Bila terlewat sebagian tanah ketika menaksir, maka pemilik bersedekah sekadar dengan kurangnya penaksiran, walaupun mereka telah mengambil lebih banyak dari yang semestinya."

Lalu Ahmad berkata, "Dihitung termasuk zakat untuk tahun lainnya." Abu Daud menukil darinya, bahwa itu tidak dihitung sebagai tambahan, karena itu adalah perampasan. Abu Bakar berkata, "Aku pendapat dengan pendapat ini." Kemungkinannya untuk menyingkronkan kedua riwayat tadi, bahwa itu tetap dihitung bila si pemilik meniatkannya sebagai zakat yang dikeluarkan lebih dulu, dan tidak dihitung bila tidak meniatkan demikian.

Pasal: Bila pemilik harta mengklaim bahwa penaksir keliru, sementara klaimnya itu memungkinkan, maka ucapannya diterima tanpa harus disertai sumpah, tapi bila tidak memungkinkan,

misalnya ia mengklaim kekeliruan hingga setengah atau serupanya, maka tidak diterima, karena itu tidak memungkinkan sehingga tampak kebohongannya. Bila si pemilik berkata, "Yang aku peroleh hanya ini," maka ucapannya diterima tanpa harus disertai sumpah, karena bisa saja terjadi kerusakan karena hama yang tidak kita ketahui.

Pasal: Penaksir (estimator) hendaknya meninggalkan sepertiga atau seperempat dalam menaksir sebagai keluasan bagi para pemilik harta, karena perlu untuk makan mereka, para tamu mereka, para tetangga, keluarga, teman dan yang meminta kepada mereka.

Lain dari itu, di antara buah-buahan itu sangat mungkin ada yang jatuh, dimakan burung, atau dimakan oleh orang yang lewat, bila digenapkan penghitungannya maka akan menimbulkan madharat bagi mereka. Demikian yang dikatakan oleh Ishak dan seperti itu pula yang dikatakan oleh Al-Laits dan Abu Ubaid. Landasan tentang meninggalkan sepertiga ini, atau seperempat bila mereka hanya sedikit, adalah hadits yang diriwayatkan oleh Sahl bin Abu Hatsmah: Bahwa Rasulullah SAW bersabda,

إِذَا خَرَصْتُمْ فَخُذُوا وَدَعُوا الثُّلُثَ فَإِنْ لَمْ تَدَعُوا الثُّلُثَ فَدَعُوا الرُّبُعَ.

"Jika kalian telah menaksir, maka ambillah dan tinggalkanlah sepertiga. Jika tidak kalian tinggalkan sepertiga maka tinggalkan seperempat."[37] (HR. Abu Daud, An-Nasa'i dan At-Tirmidzi).

Abu Ubaid meriwayatkan dengan isnadnya dari Mak-hul, ia berkata, "Adalah Rasulullah SAW, apabila beliau mengutus para penaksir, beliau berpesan, '*Berilah keringanan pada manusia, karena pada harta itu ada 'ariyah (yang diberikan)*•*, dirampas dan*

---

[37] HR. Abu Daud (2/ح 1605), At-Tirmidzi (3/643), An-Nasa'i (5/ح 2490), Ahmad (3/448), sementara Al Albani berkata, "*Dha'if.*"

• Disebutkan di dalam *Al Fath*: Asalnya mengandung arti pemberian pohon kurma yang tidak dipelihara. Dulunya ini merupakan bentuk kebajikan di kalangan orang Arab terhadap orang yang tidak memiliki buah-buahan, seperti halnya pemilik kambing atau unta yang memberi kepada mereka yang tidak memiliki ternak. Bentuk *'araya* sangat banyak, di antaranya, seseorang berkata kepada pemilik pohon kurma, 'Juallah kepadaku tiga pohon beserta buahnya yang ditaksir dengan kurma kering,' lalu buahnya ditaksir dan dijual yang dipertukarkan dengan kurma kering, kemudian pohon kurma itu diserahkan sehingga si penerima bisa memanfaatkan buah-buah mudanya.

Bentuk lainnya adalah seorang pemilik kebun menghibahkan beberapa pohon kurma atau buah dari beberapa pohon kurma tertentu yang ada di kebunnya,

dimakan'."[38] Abu Ubaid berkata, "*Al waathi'ah* adalah yang dirampas, dinamakan demikian karena mereka menginjak areal buah-buahan tanpa izin.

Aakilah, yaitu dimakan oleh para pemiliknya dan keluarganya serta orang-orang yang terkait dengan mereka. Di antara yang menunjukkannya adalah hadits Sahl mengenai harta Sa'ad Ibnu Abi Sa'ad, yaitu ketika ia mengatakan, 'Seandainya aku tidak mendapatkan di dalamnya empat puluh saung (yakni atap-atapan untuk berteduh seperti tenda tapi tanpa dinding), tentu aku menaksirnya sembilan ratus wasaq. Saung-saung itu adalah untuk mereka yang makan.' Sedangkan *'ariyyah* adalah pohon atau pepohonan yang buahnya diberikan kepada orang lain. Diriwayatkan dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda, '*Tidak ada kewajiban zakat pada 'araya'.*"[39]

Ibnu Al Mundzir meriwayatkan dari Umar, bahwa ia mengatakan kepada Sahal bin Abu Hatsmah, "Bila engkau mendatangi kebun kurma yang biasa didatangi orang, maka tinggalkan sekadar yang akan mereka makan."[40] Ketentuan pada kebun anggur sama dengan ketentuan pada kebun kurma. Jika penaksir tidak meninggal bagian untuk mereka, mereka tetap boleh memakannya

---

kemudian si pemilik kebun itu tidak dapat memasuki kebun kurma itu, kemudian ia memperkirakannya dan membeli buahnya yang masih di pohon itu berdasarkan penaksirannya dengan kurma kering yang dibayar di muka.

Bentuk lainnya adalah si pemilik kebun menghibahkan beberapa pohon kurma, lalu si penerima hibah tidak dapat memasuki kebun kurma itu sehingga ia menunggu buah kurmanya hingga siap dipanen karena ia tidak menghendaki untuk memakan buahnya yang masih muda karena ia lebih membutuhkan kurma kering, lalu ia menjual buah kurma yang masih di pohon itu kepada si pemberi hibah atau lainnya dengan cara ditaksir dengan kurma kering yang minta dibayar di muka.

Bentuk lainnya, seseorang menjual buah kurma di kebunnya setelah tampak bagus dengan mengecualikan beberapa pohon tertentu yang diproyeksikan untuk dirinya atau keluarganya sehingga dikecualikan ketika ditaksir jumlahnya sebagai sedekah. Dinamakan *'araya* karena dibebaskan dari taksiran untuk diperkirakan zakatnya dan dikhususkan bagi orang yang membutuhkan yang tidak mempunyai uang tapi mempunyai kelebihan kurma kering, yaitu menjualnya dengan kurma basah pada pohon kurma tersebut dengan cara menerkanya.

[38] HR. Ibnu Abi Syaibah di dalam *Al Mushannaf* (3/195). Ini *mursal*.

[39] HR. Ad-Daraquthni (2/94, 95), dan ia berkata, "Di dalam sanadnya terdapat Ash-Shaqr bin Habib dan Ahmad bin Al Harits, keduanya *dha'if*.", Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/124, 125).

[40] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* seperti itu.

sekadar itu (yakni sekitar sepertiga atau seperempat dari kadar zakat penaksiran) dan nantinya tidak dimintakan pada mereka. Demikian yang ditetapkannya. Karena itu adalah hak mereka.

Bila imam tidak mengirim penaksir, sementara si pemilik harta perlu untuk menggunakan buah itu, lalu imam mengirim utusan, maka ia boleh mengambil sekadar itu. Demikian yang disebutkan oleh Al Qadhi. Bila ia sendiri yang menaksir dan mengambil sekadar itu maka itu pun boleh, dan semestinya berhati-hati agar tidak melebihi apa yang boleh diambilnya.

Pasal: Yang ditaksir adalah buah kurma dan buah anggur berdasarkan atsar yang telah kami riwayatkan, dan kami belum pernah mendengar penaksiran pada selain keduanya, maka tidak dilakukan penaksiran pada tanaman yang masih dalam bulirnya.

Demikian yang dikatakan oleh Atha`, Az-Zuhri dan Malik, karena syari'at tidak menunjukkan untuk menaksirnya dan juga tidak tercakup dalam makna nashnya, karena buah kurma dan anggur boleh dimakan ketika masih basah oleh pemiliknya sebagai kelonggaran bagi mereka, sehingga adalah keluasaan bagi mereka untuk memakan buahnya atau menggunakannya, kemudian menunaikan zakatnya sesuai dengan hasil penaksiran.

Selain itu juga, karena buah kurma dan buah anggur itu biasanya mengelompok, sehinga menaksirnya lebih mudah daripada yang lainnya, maka yang lainnya tidak disyari'atkan untuk ditaksir. Kemudian kepada pemiliknya hendaknya bersikap jujur bila buahnya telah kering, dan mereka tetap boleh memakan darinya sebagaimana yang biasa berlaku dan yang mereka makan itu tidak dihitung.

Ahmad pernah ditanya tentang para pemilik tanaman persik yang dimakan pemiliknya, ia menjawab, "Tidak apa-apa si pemilik memakan darinya bila ia memerlukannya." Demikian ini, karena kebiasaannya memang begitu, maka menyerupai para pemilik pohon kurma yang memakan buahnya. Bila buahnya telah dimurnikan, maka dikeluarkan zakatnya dari yang ada, dan tidak disisakan dari zakatnya, adapun sedikit yang ditinggalkan pada kurma dan anggur adalah karena jiwa pemilik telah menantikan untuk memakannya ketika masih basah, dan kebiasaanya memang begitu, sedangkan pada tanaman lainnya yang dimakan hanya sedikit sehingga tidak berpengaruh.

Pasal: Zaitun tidak ditaksir, juga yang lainnya selain kurma dan anggur, karena biji zaitun terpencar-pencar di pohonnya dan tertutupi oleh rimbunnya dedaunan, sementara pemiliknya juga tidak memerlukan untuk memakannya, berbeda dengan kurma dan anggur, karena buah kurma mengelompok pada batangnya dan buah anggur mengelompok pada tangkainya, sehingga memungkinkan untuk ditaksir.

Selain itu, kondisi kebutuhan untuk memakannya ketika masih basah (muda). Demikian yang dikatakan oleh Malik, sementara Az-Zuhri, Al Auza'i dan Al-Laits berkata, "Zaitun juga ditaksir, karena zaitun adalah buah yang wajib dizakati, sehingga ditaksir sebagaimana kurma dan anggur."

Menurut kami: Tidak ada nash tentang penaksiran zaitun dan juga tidak termasuk dalam makna nash, sehingga tetap pada asalnya (yakni tidak ditaksir).

Pasal: Waktu pengeluaran zakat adalah setelah biji-bijian dikupas dan setelah buah-buahan dikeringkan, karena itulah waktu sempurnanya dan saat untuk menyimpan. Biaya yang dikeluarkan hingga waktu pengeluaran zakat menjadi tanggungan si pemilik harta, karena buah-buahan pun seperti halnya ternak gembalaan, yang mana ternak gembalaan biayanya adalah berupa pemeliharaan, penggembalaan dan pengurusannya hingga waktu pengeluaran zakat, semuanya menjadi tanggungan pemiliknya, demikian di sini (buah-buahan dan biji-bijian).

Bila petugas zakat mengambil zakat sebelum kering, berarti ia telah bertindak buruk, dan ia harus mengembalikannya bila masih basah, dan bila rusak (di tangannya) maka ia mengganti dengan yang serupa itu. Bila ia mengeringkannya, yang mana banyaknya sesuai dengan kadar zakatnya, maka kewajiban telah terpenuhi, bila kurang dari itu maka ia mengambil lagi kekurangannya, dan bila kelebihan maka ia mengembalikannya.

Bila yang mengeluarkannya si pemilik harta, maka itu tidak mencukupi dan diharuskan mengeluarkan kelebihan setelah kering, karena berarti ia telah mengeluarkan yang tidak diwajibkan sehingga tidak mencukupi, sebagaimana bila ia mengeluarkan ternak kecil untuk menzakati ternak besar.

Pasal: Bila diperlukan untuk memotong buah sebelum sempurna karena dikhawatirkan akan kekurangan air, atau karena lemahnya dahan, maka boleh dipotong. Karena hak orang-orang fakir itu diwajibkan melalui konsep perkembangan, maka seseorang tidak dibebani dengan sesuatu yang akan menghancurkan pokok hartanya. Selain itu juga, karena memelihara yang pokok lebih bisa memelihara hak orang-orang fakir daripada sekadar membiarkan tumbuhnya buah.

Dengan menjaga pokoknya maka hak mereka akan berulang setiap tahun (setiap panen), sehingga mereka seolah sama-sama ikut memiliki pohon-pohon kurma itu. Kemudian, bila cukup untuk mengeringkan buah tanpa harus memetik semuanya, maka itu dikeringkan. Bila tidak cukup kecuali dengan memetik semuanya, maka itu boleh. Demikian juga bila si pemilik ingin memetik sebagian buah agar sisanya bagus, maka itu juga boleh.

Bila ia hendak melakukan itu, Al Qadhi berkata, "Petugas zakat memberi pilihan, yaitu pemilik harta membagi buah sebelum dipanen dengan cara ditaksir lalu mengambil pohon tersendiri untuk mereka (kaum fakir) dan mengambil buahnya, atau memetiknya dan membaginya dengan ditakar, kemudian buahnya dibagikan kepada orang-orang miskin, atau dijual kepada pemilik harta atau lainnya sebelum dipanen atau setelahnya dan membagikan hasil penjualannya kepada orang-orang fakir."

Abu Bakar berkata, "Ia harus mengeluarkan zakatnya yang masih basah." Abu Bakar menyebutkan bahwa ini ditetapkan oleh Ahmad. Demikian juga ketentuannya pada anggur yang tidak menghasilkan anggur kering seperti anggur khamari, juga kurma yang tidak dapat menghasil kurma kering yang bagus, seperti kurma Barnaba dan Halbats.

Bila dikatakan: Bukankah kalian telah mengatakan bahwa itu tidak ada zakatnya karena yang demikian itu tidak dapat disimpan lama sehingga menyerupai sayuran dan kurma jantan? Kami katakan: Karena itu biasanya disimpan, namun yang ini tidak disimpan, karena penggunaannya ketika masih basah lebih bermanfaat, maka tidak menggugurkan zakatnya. Namun itu pun tidak diwajibkan zakat kecuali bila mencapai lima wasaq kurma kering atau anggur kering, kecuali menurut riwayat lainnya.

Bila pemilik harta merusak buah-buahan ini, maka Al Qadhi berkata, "Ia menanggung harganya, sebagaimana bila dirusakkan oleh selain pemiliknya." Sedangkan menurut perkataan Abu Bakar, "Diwajibkan zakat pada tanggungannya berupa kurma kering atau anggur kering sebagaimana pada selain buah ini." Ia berkata, "Adapun bila tidak bisa mendapatkan kurma kering, maka mengenai hal ini ada dua pendapat: *Pertama,* diambil harganya darinya. *Kedua,* itu menjadi tanggungannya yang nantinya harus dipenuhi.

Pasal: Tata cara pengeluaran zakatnya: Jika harta yang harus dizakati itu satu macam, maka diambilkan darinya, baik itu yang bagus maupun yang buruk, karena hak orang-orang fakir diwajibkan berdasarkan konsep pengembangan, sehingga mereka seperti mitra. Mengenai hal ini tidak ada perbedaan pendapat. Bila harta itu bermacam-macam, maka zakatnya diambil dari setiap macamnya sesuai dengan porsi masing-masing. Ini merupakan pendapat mayoritas ahli ilmu.

Sedangkan Malik dan Asy-Syafi'i berkata, "Diambilkan dari yang pertengahan (yang sedang)." Begitu pula yang dikatakan oleh Al Khaththab, "Bila kesulitan mengeluarkan zakat dari masing-masing macamnya." Ini juga yang dikatakan oleh Ibnu Al Mundzir. Selain keduanya berkata, "Diambilkan zakatnya dari masing-masing macamnya." Ini lebih tepat, karena orang-orang fakir statusnya seperti mitra, maka selayaknya mereka juga sama mendapatkan setiap macamnya, dan tidak ada kesulitan dalam hal ini, berbeda dengan ternak gembalaan bila bermacam-macam, karena pengeluaran zakatnya dari setiap macam menyebabkan pemisahan kewajiban, sehingga ini menyulitkan, beda halnya dengan buah-buahan.

Karena itulah diwajibkan penghitungannya pada kelebihannya, dan tidak boleh mengeluarkan yang buruk, berdasarkan firman Allah *Ta'ala,*

وَلَا تَيَمَّمُوا ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ

"*Dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu nafkahkan dari padanya*" (Qs. Al Baqarah [2]: 267).

Abu Umamah Sahl bin Hanif mengatakan mengenai ayat ini, "Yaitu *ju'ur* (kurma berkwalitas rendah) dan *laun hubaiq* (kurma

buruk).* Rasulullah SAW melarang diambil sebagai zakat."[41] (HR. An-Nasa'i).

Abu Ubaid berkata, "Yaitu dua jenis kurma. Yang pertama, menjadi keras seperti kerikil, sedangkan yang lainnya bila telah berbuah menjadi lembek." Juga tidak boleh mengambil kurma yang bagus sebagai zakat kurma yang buruk, berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Hendaklah engkau menghindari harta berharga mereka.*"[42] Bila si pemilik harta bertathawwu' dengan itu, maka itu boleh, dan baginya pahala, sebagaimana yang telah kami sebutkan pada kelebihan ternak.

Pasal: Zaitun: Bila tidak ada minyaknya, maka zakat yang dikeluarkan berupa biji bila mencapai nishab, karena itulah saat sempurnanya dan penyimpanannya, sehingga saat itulah dikeluarkan zakatnya sebagaimana kurma basah yang ditaksir ketika sudah menjadi kurma basah. Bila ada minyaknya, maka dikeluarkan zakatnya berupa minyaknya bila mencapai lima wasaq. Ini pendapatnya Az-Zuhri, Al Auza'i, Malik dan Al-Laits.

Mereka berkata, "Zaitun ditaksir dan diambil zakatnya berupa minyak murni." Malik berkata, "Bila mencapai lima wasaq maka diambil zakatnya dari minyaknya setelah diperas." Ats-Tsauri dan Abu Hanifah berkata, "Dikeluarkan zakatnya dari bijinya sebagaimana buah-buahan lainnya." Juga karena saat itu adalah saat berlakunya kadar wasaq, maka pengeluaran zakatnya saat itu sebagaimana buah-buah lainnya. Ini juga boleh, namun pendapat pertama lebih baik, karena mencakup biaya prosesnya bagi orang-orang fakir sehingga lebih utama, seperti halnya pengeringan kurma.

Dan, saat itulah kesempurnaan zaitun dan penyimpanannya, sehingga dikeluarkan zakatnya, sebagaimana kurma yang ditaksir ketika masih basah, lalu dikeluarkan zakatnya setelah kering.

Pasal: Dalam madzhab Ahmad, bahwa madu dikenai zakat sebesar 10%. Al Atsram berkata, "Abu Ahmad ditanya, engkau

---

* Az-Zuhri berkata, "Itu adalah dua jenis kurma Madinah."

[41] HR. An-Nasa'i (5/ج 2491), Abu Ubaid di dalam *Al Amwal* (507), As-Suyuthi berkata, "*Ju'rur* dan *laun hubaiq* adalah dua macam kurma yang buruk. *Ar-Rudzaalah*, dengan dhammah pada *raa'* dan tanpa tasydid pada *dzaal* artinya buruk."

[42] Telah dikemukakan pada nomor 1 di awal kitab zakat.

berpendapat bahwa madu dikenai zakat?' Ia menjawab, 'Ya. Aku berpendapat bahwa madu dikenai zakat. Umar pernah mengambil zakat (yakni zakat madu) dari mereka.' Aku katakan, 'Itukan karena mereka bertathawwu'?' Ia menjawab, 'Tidak, bahkan ia (Umar) mengambilnya dari mereka'."

Ia juga meriwayatkan itu dari Umar bin Abdul Aziz, Mak-hul, Az-Zuhri, Sulaiman bin Musa, Al Auza'i dan Ishak. Sementara Malik, Asy-Syafi'i, Ibnu Abi Laila, Al Hasan bin Shalih dan Ibnu Al Mundzir berkata, "Tidak ada zakat padanya. Karena madu adalah cairan yang keluar dari hewan, sehingga menyerupai susu."

Ibnu Al Mundzir berkata, "Tentang wajibnya zakat pada madu tidak ada khabar yang pasti dan tidak pula ijma', maka tidak ada zakat padanya." Abu Hanifah berkata, "Jika ada kewajiban zakat pada tanah, maka pada madu juga ada zakatnya. Jika (pada tanah) tidak ada, maka (pada madu) juga tidak ada."

Landasan pendapat pertama adalah hadits yang diriwayatkan Amru bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya: Bahwa Rasulullah SAW, pada masanya telah diambil (zakat) dari qirbah-qirbah[••] madu, dari setiap sepuluh qirbah (zakatnya) satu qirbah yang diambil dari (jenis) pertengahannya."[43] (HR. Abu Ubaid, Al Atsram dan Ibnu Majah).

Dari Sulaiman bin Musa, bahwa Abu Sayyarah Al Mat'a[44] menuturkan, "Aku berkata, 'Wahai Rasulullah. Aku punya lebah.' Beliau bersabda, '*Tunai sepersepuluhnya (zakatnya).*' Aku katakan, 'Kalau begitu, lindungi penarikannya.' Maka beliau melindunginya untuknya."[45] (HR. Abu Ubaid dan Ibnu Majah).

Al Atsram meriwayatkan dari Ibnu Abi Dzubabah dari ayahnya dari kakeknya: "Bahwa Umar RA memerintahkannya untuk

---

[••] *Qirbah* adalah tempat air yang terbuat dari kulit. Bisa juga berarti wadah yang bisa menampung sejumlah air sehingga menjadi standar ukuran.

[43] HR. Abu Daud (2/ح 1601, 1602), Abu Ubaid di dalam kitab *Al Amwal* (hal. 444), Al Albani berkata, "Hasan."

[44] *Al Mat'aa* adalah penisbatan kepada *mata'*, saya kira itu adalah suatu dataran di wilayah Fahm. Abu Sayyarah Amir bin Hilal Al Mat'aa dari Bani Abas bin Habib adalah yang diberi surat oleh Nabi SAW, surat itu ada pada keturunan pamannya, Al Mat'iyiin. *(Al Ansab*, 5/190).

[45] HR. Ibnu Majah (1/ح 1823), Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/126), Al Albani berkata, "Hasan."

mengeluarkan sepersepuluh dari madu." Adapun susu, maka zakatnya telah diwajibkan pada pokoknya, yaitu ternaknya, berbeda dengan madu. Ucapan Abu Hanifah berlandaskan bahwa zakat dan pajak tidak dapat dipadukan. Mengenai ini insya Allah akan kami paparkan.

Pasal: Nishab madu adalah sepuluh *faraq*. Ini pendapatnya Az-Zuhri. Abu Yusuf dan Muhammad berkata, "Lima wasaq. Berdasarkan sabda Nabi SAW, '*Tidak ada kewajiban zakat pada harta yang kurang dari lima wasaq*'."[46] Abu Hanifah berkata, "Diwajibkan zakat pada jumlah sedikit maupun banyak, berdasarkan pada asal landasannya yaitu biji-bijian dan buah-buahan."

Landasan pendapat pertama adalah yang diriwayatkan dari Umar RA: "Bahwa orang-orang bertanya kepadanya, mereka mengatakan, 'Sesungguhnya Rasulullah SAW telah menetapkan (*iqtha'*)[•••] sebuah lembah bagi kami di Yaman, di sana terdapat banyak sarang lebah, lalu kami dapati sejumlah orang yang mencurinya.' Umar RA berkata, 'Bila kalian menunaikan zakatnya satu *faraq* dari setiap sepuluh *faraq*, kami akan melindunginya untuk kalian'."[47] (HR. Al Jurjani). Ini adalah ketetapan dari Umar RA, sehingga bisa dijadikan landasan. Karena itu, maka satu *faraq* adalah enam belas (16) *rithl* iraqi, sehingga nishabnya adalah seratus enam puluh (160) *rithl.*

Ahmad mengatakan dalam riwayat Abu Daud, "Az-Zuhri mengatakan, 'Pada setiap sepuluh *faraq* (zakatnya) satu *faraq*. Satu *faraq* adalah enam belas *rithl*'." Ibnu Hamid berkata, "Satu *faraq* adalah enam puluh (60) *rithl*, sehingga nishabnya adalah enam ratus (600) *rithl.*" Ia meriwayatkan bahwa Al Khalil bin Ahmad berkata, "*Al Farq*, dengan sukun pada huruf *raa'*, adalah takaran besar di antara takaran-takaran yang digunakan warga Irak. Ada yang

---

[46] Telah dikemukakan pada nomor 18.

[•••] *Iqtha'* adalah penetapan seorang hakim atau seorang imam (pemimpin) atas suatu lahan dari lahan umum yang tidak ada pemiliknya kepada seseorang yang hendak memanfa'atkannya dengan menanami berbagai macam tanaman atau menjadikannya sebagai tempat menggembala yang dipelihara rumputnya atau mendirikan sebuah bangunan dengan status hak guna pakai atau hak milik.

[47] Disebutkan oleh Al Albani di dalam *Al Irwa'* (h. 811) dan disandarkan kepada Al Jauzajani dari Umar, kemudian Syaikh Al Albani berkata, "Saya belum meneliti sanadnya."

mengatakan, bahwa itu adalah seratus dua puluh (120) *rithl*."

Ada kemungkinan bahwa nishabnya (nishab madu) adalah seribu *rithl*, berdasarkan hadits Amru bin Syu'aib, bahwa pada masa Rasulullah SAW, diambil (zakat) dari qirbah-qirbah madu, yaitu dari setiap sepuluh qirbah (zakatnya) satu qirbah dari pertengahannya. Arti qirbah secara umum adalah seratus *rithl*, dengan bukti, bahwa dua kullah adalah lima qirbah, yaitu lima ratus *rithl*.

Sa'id meriwayatkan: Abdul Aziz bin Muhammad menyampaikan kepada kami, Abdurrahman bin Al Harits bin Abu Dzi`ab mengabarkan kepadaku, dari ayahnya, dari kakeknya, bahwa ia mengatakan kepada kaumnya, "Sesungguhnya tidak ada kebaikan pada harta yang tidak dizakati." Ia berkata, "Lalu aku mengambil satu qirbah dari sepuluh qirbah, kemudian membawakannya kepada Umar bin Khaththab, ia pun menerimanya dan menempatkannya dalam zakat-zakat kaum muslim."[48] Landasan pendapat pertama adalah ucapan Umar RA, "dari setiap sepuluh *faraq* (zakatnya) satu *faraq*."

Al faraq dengan harakat pada huruf raa` adalah enam belas *rithl*. Abu Ubaid berkata, "Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan orang-orang yang aku kenal, bahwa satu *faraq* adalah tiga sha'. Nabi SAW mengatakan kepada Ka'b bin 'Ajrah, '*Berilah makanan kepada enam orang miskin sebanyak satu faraq*.'[49] Dan telah dijelaskan bahwa itu adalah tiga sha'. Aisyah menuturkan, 'Aku dan Rasulullah SAW mandi dari satu bejana, yaitu *faraq*.'[50] Ini cukup masyhur, sehingga pengartiannya seperti itu."

Faraq adalah takaran besar sehingga tidak bisa diartikan seperti itu karena beberapa sebab. *Pertama*, bahwa itu tidak masyhur dalam perkataan mereka sehingga tidak boleh memutlakkan perkataan mereka. Tsa'lab berkata, "Ucapkan *faraq* dan jangan ucapkan *farq*."

Khadasy bin Zuhair[51] berkata, "Mereka mengambil tebusan

---

[48] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/127), juga Abu Daud dari jalur Abdurrahman bin Al Harits Al Makhzumi (2/ح 1601), Dinilai hasan oleh Al Albani. (*Al Irwa`*, 3/285).

[49] HR. Al Bukhari (4/ح 1817/*Fath*), Muslim (2/ح aji/861/82), Ahmad (4/242), Abu Daud (2/ح 1856).

[50] HR. Al Bukhari (1/ح 250/*Fath*), Muslim (1/ح aid/255/41).

[51] Disebutkan oleh Ibnu Mandzur di dalam *Al Lisan* (10/305) dan ia berkata, "Faraq adalah takaran besar warga madinah yang cukup dikenal. Ada yang berkata bahwa satu faraq adalah empat rubu'. Ada juga yang berkata itu adalah 16 rithl."

(ganti rugi) untuk saudara-saudara mereka satu *faraq* lemak dan seekor kambing untuk (tebusan) kambing."

Kedua, Umar berkata, "Dari setiap sepuluh *faraq* (zakatnya) satu *faraq*." *Afraaq* adalah bentuk jamak dari *faraq*, dengan fathah pada raa`, sedangkan bentuk jamak dari *farq*, dengan sukun pada huruf raa` adalah *furuq* (*jam'u jam'in*), adapun bentuk jamaknya *arfaq*, karena yang pola perubahannya mengikuti pola *fi'l*, dengan sukun pada 'ainnya (huruf keduanya) tanpa tambahan, maka bentuk jamaknya yang sedikit adalah af'al, dan yang banyak adalah *fa'aal* atau *fu'uul*.

Ketiga, bahwa *faraq* sebagai takaran besar di antara takaran-takaran warga Irak, tidak diartikan untuk perkataan Umar RA, akan tetapi perkataan Umar diartikan dengan takaran warga Hijaz, karena ia di sana dan dari sana. Ini ditegaskan oleh penafsiran Az-Zuhri tentang nishab madu sebagaimana yang telah kami kemukakan. Imam Ahmad juga menyebutkannya pada saat berdalih dengannya, sehingga ini menunjukkan bahwa ia berpendapat demikian. *Wallahu a'lam.*

442. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tanah ada dua macam, yaitu: damai (dikuasai dengan damai) dan paksa (dikuasai dengan paksa)."

Penjelasan: Bahwa tanah ada dua macam, yaitu damai dan paksa. Tanah damai adalah setiap tanah yang para penduduknya mengadakan perdamaian untuk tetap mendiaminya dan mereka kelola sendiri, agar hasilnya menjadi milik mereka dengan mengeluarkan pajak tertentu. Tanah ini adalah milik para pemiliknya. Pajak ini hukumnya seperti upeti.

Bila mereka masuk Islam, maka kewajiban ini gugur. Mereka boleh menjualnya, menghibahkannya atau menggadaikannya, karena tanah itu milik mereka. Begitu juga bila mereka mengadakan perdamaian untuk menunaikan sesuatu yang tidak berupa penghasilan dari tanah itu. Begitu pula setiap tanah yang penduduknya telah memeluk Islam, seperti wilayah Madinah dan serupanya. Ini semua adalah milik para pemiliknya, tidak ada pajaknya dan mereka boleh menggunakannya sesuka mereka.

Kemudian ia menyebutkan bait syair karya Al Khadasy.

Sedangkan yang kedua, adalah wilayah yang ditaklukkan secara paksa, yaitu melakukan pendudukkan dengan pedang dan tidak dibagikan kepada para peserta perang. Tanah ini menjadi wakaf bagi kaum muslim, diberlakukan pajak tertentu padanya yang diambil setiap tahun dengan diberikan upahnya. Tanah itu tetap di tangan para pengelolanya selama mereka menunaikan pajaknya, baik mereka itu kaum muslim ataupun ahli dzimmah.

Pajaknya tidak gugur dengan keislaman si pengelola, dan tidak pula dengan perpindahan kepemilikan kepada seorang muslim, karena statusnya seperti upahnya. Sejauh yang kami ketahui, tidak ada wilayah yang ditaklukkan secara paksa yang dibagikan kepada kaum muslim selain Khaibar, karena Rasulullah SAW membagikan setengahnya, sehingga itu menjadi hak pemiliknya, tidak ada pajaknya. Adapun tanah-tanah lainnya yang ditaklukkan Umar bin Khaththab RA dan yang setelahnya, seperti Syam, Irak, Mesir dan sebagainya, tidak ada yang dibagikan.

Abu Ubaid meriwayatkan di dalam *Al Amwal*: "Bahwa Umar RA datang ke desa Jabiyah*, lalu hendak membagikan tanahnya kepada kaum muslim, maka Mu'adz mengatakan kepadanya, 'Demi Allah, kalau begitu akan menjadi hal yang engkau benci. Bila engkau membagikannya sekarang, maka keuntungan besar akan berada di tangan orang-orang, kemudian mereka binasa lalu menjadi milik satu laki-laki dan satu perempuan, kemudian setelah itu datang kaum lainnya yang menghalangi Islam, dan mereka tidak mendapatkan apa-apa. Lihatlah perkara yang bisa mencakup orang-orang awal mereka sekaligus yang akhir.'

Maka Umar pun cenderung dengan pendapat Mu'adz." Diriwayatkan juga: Al Majisyun berkata, "Bila mengatakan kepada Umar bin Khaththab RA tentang desa-desa yang ditaklukkannya secara paksa, 'Bagikan itu kepada kami dan ambillah seperlimanya.' Umar mengatakan, 'Tidak, ini harta pokok. Aku akan menahannya sebagai fa'i (harta rampasan yang diperoleh dari orang kafir tanpa peperangan) yang berlaku atas mereka dan atas kaum muslim.' Bilal dan para sahabatnya berkata kepada Umar, 'Bagikanlah kepada kami.'

---

* HR. Abu Ubaid di dalam *Al Amwal* (hal. 245, 650). Jabiyah adalah sebuah desa di wilayah kekuasaan Damaskus, kemudian termasuk wilayah Jaidur dari arah Golan dengan padang rumput Shafar di arah utara Hauran. (*Mu'jam Al Buldan*, 2/91).

Umar berkata, 'Ya Allah. Berilah aku jawaban untuk Bilal dan teman-temannya.' Tidak berselang setahun, mereka tidak lagi menuntut."

Diriwayatkan juga dengan isnadnya dari Sufyan bin Wahb Al Khaulani, ia berkata, "Ketika Amru bin Al 'Ash menaklukkan Mesir, Ibnu Az-Zubair berkata, 'Wahai Amru bin Al 'Ash, bagikanlah itu.' Amru berkata, 'Aku tidak akan membagikannya.' Ibnu Az-Zubair berkata, 'Engkau harus membagikannya sebagaimana Rasulullah SAW membagikan Khaibar.' Amru menjawab, 'Aku tidak akan membagikannya sampai aku mengirim surat kepada Amirul Muikminin.' Lalu ia pun mengirim surat kepada Amirul Mukminin, Umar pun membalasnya: 'Biarkan itu sampai *habalul habalah*• ikut berperang'."

Al Qadhi berkata, "Tidak ada nukilan dari Nabi SAW dan tidak dari seorang sahabat pun yang menyebutkan bahwa beliau membagikan tanah yang ditaklukkan dengan paksa selain Khaibar."

Pasal[52]: Ahmad berkata, "Siapa yang mengelola tanah damai dan tanah paksa, dari mana batasnya dan ke mana?" Ia berkata, "Tanah Syam ditaklukkan secara paksa kecuali Himsh yang diletakkan paling akhir." Ia juga berkata, "Yang sebelum sungai tanah damai, sedangkan yang di seberangnya tanah paksa." Ia juga berkata, "Kaum muslimin menaklukkan As-Sawad dengan paksa kecuali yang dilakukan dengan damai, yaitu wilayah Hirah dan Banqiya." Ia juga berkata, "Tanah Ar-Ray terpencar-pencar. Yang ditaklukkan dengan paksa adalah dari Nahawand hingga Thabrustan dikenai pajak."

Abu Ubaid berkata, "Tanah Syam adalah tanah paksa, selain kota-kotanya, karena itu ditaklukkan secara damai selain Qaisariyah yang ditaklukkan secara paksa. Juga tanah As-Sawad, Al Hill, Nahawand, Al Ahwaz, Mesir dan Maghrib."

Musa bin Ali bin Rabah mengatakan dari ayahnya, "Maghrib semuanya tanah paksa. Adapun tanah damai adalah tanah Hajr, Bahrain, Ailah, Dumatul Jandal dan Adzrah. Desa-desa inilah yang

---

• *Habalul habalah* adalah unta bunting yang melahirkan anak yang di dalam kandungannya, kemudian anaknya itu bunting. Ini sebagai ungkapan larangan yang tidak langsung, seperti ungkapan '*hattaa yalijal jamalu fii syammil khiyaath*' (sampai unta memasuki lobang jarum).

[52] Pada pasal ini disebutkan banyak nama tempat yang ditaklukkan pada masa Islam. Tempat-tempat itu dicantumkan di dalam *Mu'jam Al Buldan* karya yaqut Al Himawi, silakan merujuknya.

menyerahkan upeti kepada Rasulullah SAW. Juga kota-kota Syam selain tanahnya kecuali Qaisariyah, semua negeri Jazirah, semua negeri Khurasan atau mayoritasnya adalah tanah damai. Setiap wilayah yang tidaklukkan dengan paksa, maka itu menjadi wakaf kaum muslim."

Pasal: Adapun tanah yang penaklukannya diawali oleh kaum muslim, bila penaklukannya secara paksa, maka ada tiga riwayat: *Pertama*, bahwa imam boleh memilih antara membagikannya kepada para peserta perang atau diwakafkan kepada semua kaum muslim, karena keduanya telah dipastikan landasannya dari Nabi SAW, karena Nabi SAW membagikan setengah Khaibar dan mewakafkan setengah lainnya kepada para wakilnya.

Umar mewakafkan Irak, Mesir dan semua wilayah yang ditaklukkannya, dan itu diakui oleh para ulama dari kalangan sahabat serta mengisyaratkan demikian. Begitu pula yang dilakukan oleh khalifah-khalifah setelahnya, dan tidak diketahui seorang pun di antara mereka yang membagikan tanah yang mereka taklukkan.

Kedua, tanah itu menjadi tanah wakaf secara otomatis dengan penguasaan itu dan dengan adanya kesepakatan para sahabat. Sedangkan pembagian Nabi SAW terhadap wilayah Khaibar terjadi pada permulaan Islam dan mendesaknya kebutuhan, sehingga dimaksudkan karena kemaslahatannya, dan kemasalahatannya itu tampak jelas setelah itu dengan perwakafan berbagai wilayah, sehingga itulah yang dianggap wajib.

Ketiga, bahwa yang wajib adalah membagikannya. Ini pendapatnya malik dan Abu Tsaur, karena Nabi SAW melakukannya, dan perbuatan beliau itu lebih utama daripada perbuatan orang lain, di samping keumuman firman Allah *Ta'ala*,

۞ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ

"*Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan Ibnussabil ...*" (Qs. Al Anfaal [8]: 41)

Dari sini dipahami bahwa yang empat perlima (4/5) adalah haknya para peserta perang. Riwayat pertama lebih utama, karena Nabi SAW melakukan keduanya terhadap tanah Khaibar. Umar juga berkata, "Seandainya bukan karena orang-orang yang datang belakangan, tentu aku membagikan tanah sebagaimana Nabi SAW membagikan Khaibar."[53]

Artinya, Umar mewakafkan tanah padahal ia juga mengetahui apa yang diperbuat oleh Nabi SAW, sehingga hal ini menunjukkan bahwa perbuatannya bukan penentu, bagaimana bisa demikian sementara Nabi SAW sendiri mewakafkan setengah tanah Khaibar? Seandainya itu haknya para peserta perang, tentu tidak boleh diwakafkan.

Abu Ubaid berkata, "Banyak atsar yang menyebutkan tentang penaklukan berbagai wilayah secara paksa yang kemudian ditentukan dengan kedua ketetapan yang pernah ditetapkan oleh Rasulullah SAW terhadap Khaibar saat beliau membagikannya."

Demikian juga yang disarankan oleh Bilal dan para sahabatnya kepada Umar tentang wilayah Syam. Dan, Az-Zubair tentang negeri Mesir, serta itu pula yang ditetapkan oleh Umar terhadap tanah As-Sawad dan lainnya ketika ia mewakafkannya. Ini juga yang disarankan oleh Mu'adz terhadap Umar tentang tanah Syam. Jadi, perbuatan Nabi SAW tidak membantah perbuatan Umar, karena keduanya mengikuti ayat muhkamah, Allah *Ta'ala* telah berfirman,

۞ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ

وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ

"*Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan Ibnussabil ...*" (Qs. Al Anfaal [8]: 41)

---

[53] HR. Al Bukhari (5/ح 2334/*Fath*) dengan lafazh: "Seandainya bukan karena golongan belakangan dari kaum muslim, tentu tidaklah aku menaklukkan suatu kecuali aku membagikan kepada ahlinya sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi SAW pada Khaibar.", Abu Daud (3/3020).

مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَـٰمَىٰ وَٱلۡمَسَـٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَىۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡ

"*Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu.*" (Qs. Al Hasyr [59]: 7)

Jadi kedua-duanya boleh. Pertimbangannya di tangan imam, apa yang dipandangnya lebih maslahat maka itu yang dilakukannya. Ini pendapatnya Ats-Tsauri dan Abu Ubaid. Karena begitu, maka pilihan di tangan imam adalah pilihan maslahat bukan pilihan otoriter, sehingga imam harus memperhatikan faktor kemaslahatan dan tidak boleh berpaling darinya, seperti pilihan antara membunuh, menjadikan budak, menerima tebusan atau membebaskan tawanan.

Dalam hal ini tidak perlu dinyatakan sebagai wakaf, akan tetapi dibiarkan tanpa dibagikan berarti itu adalah diwakafkan, sebagaimana bila dibagikan kepada para peserta perang tidak perlu dilafazhkan. Tidak ada berita yang dinukil dari Umar dan yang lainnya yang menyebutkan pewakafan tanah itu dengan lafazh wakaf. Karena makna wakaf di sini adalah, bahwa tanah itu tetap menjadi milik kaum muslim yang diambil pajaknya dan disalurkan untuk kemaslahatan mereka, tidak seorang pun yang dikhususkan untuk memilikinya. Inilah yang yang diperoleh dengan membiarkannya (tidak membagikannya).

Pasal: Adapun tanah yang diserahkan oleh pendudukkan karena takut terhadap kaum muslim, maka itu otomatis menjadi wakaf karena penguasaannya. Karena hukumnya sudah jelas, sebab tidak ada yang berperang, sehingga hukumnya adalah sebagai fa'i yang menjadi hak kaum muslim. Telah diriwayatkan, bahwa tanah itu tidak otomatis menjadi wakaf kecuali bila diwakafkan oleh imam, dan hukumnya sama seperti tanah yang dikuasi secara paksa bila diwakafkan.

Adapun tanah yang dikuasai secara damai dengan orang-orang

kafir (penduduknya), bahwa tanahnya dimiliki kita (kaum muslim) dan membiarkan mereka tinggal di sana dengan membayar pajak tertentu, maka itu juga wakaf, hukumnya sama dengan yang telah kami sebutkan, karena Nabi SAW menaklukkan Khaibar dan berdamai dengan Bani Nadhir dengan mengeluarkan mereka dari Madinah, dan mereka boleh membawa barang dan harta yang bisa dibawah oleh unta kecuali senjata. Lalu itu menjadi fa`i dari Allah kepada Rasul-Nya.

Adapun tanah yang dilakukan perdamaian, bahwa tanahnya milik mereka dan membiarkan mereka tinggal di sana, maka dikenai pajak tertentu. Pajak ini sama dengan upeti yang gugur karena keislaman, sedangkan tanahnya milik mereka tidak ada pajaknya, karena pajak yang diberlakukan atas mereka adalah karena kekufuran mereka, sehingga statusnya seperti upeti yang dipungut dari setiap kepala.

Bila mereka memeluk Islam, maka upeti itu gugur dan tanah itu tetap sebagai milik mereka tidak ada pajaknya. Bila tanah itu berpindah kepemilikan kepada seorang muslim, maka tidak juga diwajibkan pajak atasnya.

Pasal: Tidak boleh membeli atau menjual tanah yang diwakafkan, demikian menurut pendapat mayoritas ahli ilmu, di antaranya: Umar, Ali, Ibnu Abbas dan Abdullah bin Umar RA. Pendapat ini diriwayatkan juga dari Abdullah bin Mughaffal, Qabishah bin Dzu`aib, Muslim bin Muslim, Maimun bin Mahran, Al Auza'i, Malik dan Abu Ishak Al Fazari.

Al Auza'i berkata, "Para imam kaum muslim tetap melarang menjual tanah upeti dan para ulama mereka memakruhkannya." Al Auza'i juga berkata, "Pendapat Umar dan para sahabat Nabi SAW telah sepakat ketika mereka menaklukkan Syam, yaitu menetapkan para warga pedesaan supaya tetap di desa mereka dengan tanah yang ada di tangan mereka, mereka mengelolanya dan menunaikan pajaknya kepada kaum muslim."

Mereka berpendapat, bahwa seorang muslim tidak boleh membeli tanah yang ada di tangan mereka, baik dengan senang hati maupun dipaksa. Mereka memakruhkan itu karena kesepakatan Umar dan para sahabatnya tentang tanah-tanah yang dipertahankan untuk

kemasalahatan orang-orang yang datang kemudian dari kalangan kaum muslim, tidak boleh dijual dan tidak diwariskan, sebagai hasil kekuatan jihad orang yang belum pernah dikalahkan oleh kaum musyrikin.

Ats-Tsauri berkata, "Bila menetapkan orang-orang yang ditaklukkan dengan paksa untuk menetap di tanahnya, maka mereka bisa mewariskan dan boleh menjualnya." Diriwayatkan juga seperti ini dari Ibnu Sirin dan Al Qurthubi, berdasarkan riwayat Abdurrahman bin Yazid: "Bahwa Ibnu Mas'ud membeli sebidang tanah dari Dahqan dengan ketentuan harus menunaikan upetinya."

Diriwayatkan juga darinya, bahwa ia berkata, "Rasulullah SAW melarang memperbanyak bagian pada keluarga dan harta." Kemudian Abdullah berkata, "Bagaimana dengan harta di Bazadzan, ini dan itu."[54] Ini menunjukkan, bahwa ia memiliki harta di Bazadzan. Dan juga, karena itu adalah tanah mereka, maka boleh dijual.

Diriwayatkan dari Ahmad, bahwa ia berkata, "Bila membeli lebih mudah, maka seseorang boleh membeli apa yang mencukupi kebutuhannya sehingga tidak meminta kepada orang lain. Yaitu seseorang dari kaum muslim." Ia memakruhkan penjualan tanah di As-Sawad, tapi memberi rukhshah untuk membeli, wallahu a'lam, karena sebagian sahabat membeli, namun tidak terdengar dari mereka bahwa mereka menjual.

Pembelian itu berarti penguasaan tanah, sehingga ia bisa melakukan apa yang biasa dilakukan oleh pemilik sebelumnya. Adapun menjualnya adalah menerima ganti dari yang bukan milik dan haknya, sehingga tidak boleh.

Menurut kami: Dalilnya adalah ijma' sahabat RA, karena telah diriwayatkan dari Umar RA, bahwa ia berkata, "Janganlah kalian membeli budak ahli dzimmah dan jangan pula tanah mereka."[55]

---

[54] HR. Imam Ahmad di dalam *Musnad*nya (h4181/Syakir). Syaikh Ahmad Syakir berkata, "Sanadnya ada catatan. Pertama, *dha'if*, karena tidak diketahuinya orang yang meriwayatkan dari Thayyi'. Kedua, shahih, sesuai dengan hasil kajian terhadapnya." Kemudian ia menyebutkan rinciannya, silakan merujuknya. *At-Tabaqqur*, Abu Ubaid berkata, "Al Ashma'i berkata, 'Maksudnya adalah banyak dan lapang.' Ia juga berkata, 'Asal arti *tabaqqur* adalah memperluas dan membuka.'" (*Al-Lisan*, materi: بقر).

[55] HR. Abdurrazzaq di dalam *Al Mushannaf* (10/ح 1929) seperti itu, Ibnu Abi Syaibah (6/211).

Asy-Sya'bi berkata, "Utbah bin Farqad membeli tanah di tepi sungai Furat untuk ditanami bambu, lalu hal itu disampaikan kepada Umar, maka Umar bertanya, 'Dari siapa engkau membelinya?' Ia menjawab, 'Dari para pemiliknya.' Ketika berkumpulnya kaum Muhajirin dan Anshar, Umar berkata, 'Mereka itu para pemiliknya. Apakah engkau membelinya dari mereka?' Ia menjawab, 'Tidak.' Umar berkata lagi, 'Kembalikan kepada orang yang engkau membeli darinya dan ambil kembali uangmu'."

Ini perkataan Umar terhadap kaum Muhajirin dan Anshar yang dihadiri oleh para pemuka dan tokoh sahabat, dan itu tidak ada yang mengingkari, sehingga menjadi ijma'. Tidak ada proses ijma (tercapainya konsesus) yang lebih kuat dari ini atau yang serupa ini, karena tidak ada cara menukil ucapan semua shabat dalam satu masalah, dan tidak pula untuk menukil ucapan sepuluh orang mereka, dan tidak ada ijma' kecuali ucapan yang memasyarakat.

Bila dikatakan: Ibnu Mas'ud menyelisihinya sebagaimana yang telah kami ceritakan darinya. Kami katakan: Kami tidak menganggap penyelisihan, karena mereka mengatakan '*isytaraa* (membeli)' sedangkan kami katakan, bahwa maksudnya adalah *iktaraa* (penyewaan). Begitu pula yang dikatakan oleh Abu Ubaid. Dalilnya adalah ucapannya, "Dengan ketentuan agar ia memenuhi upetinya", bukanlah pembeli bila upetinya ditanggung oleh orang lain.

Al Qasim meriwayatkan darinya, bahwa ia berkata, "Barangsiapa yang mengakui *thasq*[56] (pengguguran pajak), berarti ia telah mengakui urusan yang kecil dan hina." Ini menunjukkan bahwa pembelian *syiraa* di situ adalah *iktiraa`* (penyewaan). Begitu pula semua yang diriwayatkan darinya yang menyebutkan tentang rukhshah pembelian, diartikan semacam itu.

Kemudian tentang ucapannya, "lalu bagaimana tentang harta di Bazadzan" di sini tidak menyebutkan pembelian, karena harta dimaksud adalah tanah, maka kemungkinannya bahwa yang dimaksud dengan harta itu adalah harta yang berupa ternak gembalaan, atau barang dagangan, atau pertanian atau lainnya. Kemungkinan juga

---

[56] *Ath-Thasq* adalah pajak yang digugurkan terhadap non arab. Ini adalah bahasa Persia yang diarabkan. Di dalam *At-Tahdzib* disebutkan, "*Thasq* serupa dengan pajak dengan kadar tertentu. Ini bukan bahasa arab asli." Di dalam *Al-Lisan* disebutkan: *Ath-Thasq* adalah takaran. (materi: طسق)

bahwa maksudnya adalah tanah yang digunakannya. Kemungkinan juga bahwa yang dimaksud adalah selain itu, karena seseorang itu kadang terkena aib karena perbuatan aib orang lain.

Jawaban kedua: Bisa dijual, maka perkataan Umar tentang larangan menjual tidak bertolak belakang. Artinya, karena itu tanah wakaf maka tidak boleh dijual sebagaimana yang lainnya, dalilnya adalah dalil naqli dan cakupan maknanya.

Dalil naqlinya: Adalah khabar-khabar yang dinukil yang menyebutkan bahwa Umar tidak membagikan tanah yang ditaklukkannya. Ia membiarkannya sebagai bekal untuk bala tentara kaum muslim yang berperang *fi sabilillah* hingga hari kiamat. Kami telah menukil sebagiannya, yaitu yang masyhurnya sehingga tidak perlu menukil yang lainnya.

Adapun dalil cakupan maknanya: Bila tanah itu dibagikan, tentu akan menjadi milik orang-orang yang menaklukkannya, kemudian menjadi milik para ahli waris mereka atau menjadi milik orang yang dipindahkan hak kepemilikannya (dengan dijual, dihibahkan atau lainnya), sehingga tidak menjadi milik kaum muslim secara bersama-sama. Dan juga, seandainya itu dibagikan, tentu khabarnya telah dinukil dan tidak mungkin semua khabarnya sirna.

Bila dikatakan: Dalam hal ini tidak ada yang mengharuskan wakaf, karena kemungkinannya ia membiarkannya untuk kaum muslim semuanya sebagai fa`i bagi kaum muslim, sedangkan imam adalah wakil mereka, maka ia melakukan apa yang dipandangnya maslahat, baik menjual atau pun lainnya. Kemungkinan lainnya, bahwa ia membiarkannya di tangan para pemiliknya semula, sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi SAW di Makkah.

Kami katakan: (Kemungkinan) pertama tidak benar, karena Umar tidak membagikannya adalah sebagai bahan untuk kaum muslim semuanya, mereka bisa mendapatkan manfaat darinya dengan tetap mengabadikan pokoknya. Inilah makna wakaf.

Seandainya dibolehkan mengkhususkan suatu kaum untuk memiliki pokoknya, tentu orang-orang yang menaklukkannya lebih berhak, maka tidak boleh melarang yang berhak (untuk memilikinya) karena akan menimbulkan kerusakan, lalu mengkhususkannya bagi selain mereka padahal disertai kerusakan yang menghadang.

Yang kedua, lebih rusak daripada yang pertama[57], karena bila kaum muslim yang berhak saja dilarang, lalu bagaimana mungkin itu malah diserahkan kepada ahli dzimmah yang musyrik, yang tidak berhak dan tidak punya bagian?

Pasal: Bila kami menyatakan sahnya pembelian, maka pembeli menanggung apa yang biasa ditanggung oleh si penjual, yaitu menunaikan pajaknya. Pengertian membeli di sini adalah: Pindahnya kepemilikan dari tangan penjual kepada pembeli disertai pengganti. Bila pajaknya disyaratkan pada penjual (ditanggung penjual) sebagaimana yang dilakukan Ibnu Mas'ud, maka itu adalah *iktiraa`* (penyewaan), bukan *syiraa* (pembelian), dan harus disertai penjelasan dengan masanya sebagaimana penyewaan-penyewaan lainnya.

Pasal: Bila tanah ini dijual lalu penjualan itu dihukumi sah oleh hakim, maka penjualan itu sah. Karena masih diperselisihkan, maka perlu disahkan oleh keputusan hakim sebagaimana masalah-masalah ijtihad lainnya. Bila imam menjual sesuatu untuk suatu kemaslahatan menurut pandangannya, misalnya: di antara tanah itu ada yang perlu dikelola (dimakmurkan) namun tidak dapat dikelola kecuali oleh orang yang membelinya, maka ini juga sah. Karena perbuatan imam seperti ketetapan hakim.

Ibnu A'idz[58] menyebutkan di dalam kitab *Futuh Asy-Syam*: Lebih dari satu guru kami berkata, "Bahwa orang-orang meminta kepada Abdul Malik, Al Walid dan Sulaiman agar mengizinkan mereka membeli tanah dari ahlu dzimmah, lalu mereka mengizinkan dengan syarat memasukkan harganya ke baitul mal. Ketika Umar bin

---

[57] Pada catatan pinggirnya disebutkan: *Subhaanallah*, telah berubah kondisi zaman yang dulunya kemasalahatan terpelihara semenjak sebelum masa sang penulis. Tanah-tanah yang luas itu tidak lagi menjadi lahan penyuplai bagi tentara kaum muslim, akan tetapi mayoritasnya telah menjadi milik kaum muslim, kemudian setelah itu terjadi perubahan demi perubahan, hingga mayoritas kaum muslim berada di bawah kekuasaan orang-orang kafir atau orang-orang munafik yang tidak menjalankan syari'at di wilayah-wilayah tersebut maupun yang lainnya. (Dari catatan *Al Mughni* dan *Asy-Syarh Al Kabir*).

[58] Dia adalah Muhammad bin A'idz bin Abdurrahman Ad-Dimasyqi, juru tulis Abu Ahmad penulis Al Maghazi. Ia meninggal pada tahun tiga puluh tiga dalam usia delapan puluh tiga tahun. (*Taqrib At-Tahdzib*, 2/173).

Abdul Aziz berkuasa, ia mengingkari pembelian itu karena kacaunya urusan di dalamnya, yaitu ada yang diwariskan, ada yang menjadi mahar wanita dan ada yang digunakan untuk membayar utang, sehingga tidak dapat dirincikan lagi dan tidak diketahui dengan pasti.

Lalu ia membuat surat yang dibacakan kepada masyarakat pada tahun seratus 'bahwa siapa saja yang membeli sesuatu setelah tahun seratus, maka jual belinya tertolak.' Tahun seratus itu disebut sebagai tahun kesempatan. Maka orang-orang pun habis-habisan membeli, kemudian mereka membeli pembelian yang sangat banyak yang dulunya berada di tangan penggarapnya dengan menunaikan zakatnya dan tidak dikenai upeti.

Ketika kekuasaan berada di tangan Al Manshur, masalah ini diajukan kepadanya, bahwa hal itu mempengaruhi pajak dan merusaknya, maka ia hendak mengembalikannya kepada penggarapnya, lalu dikatakan kepadanya, 'Itu sudah jatuh ke tangan para ahli waris, menjadi mahar, dan macam-macamlah statusnya.'

Maka ia pun mengirim para penata, di antaranya: Abdullah bin Yazid ke Himsh, Isma'il bin Iyash ke Ba'labak, Hadhab bin Thauq dan Mahmaraz bin Zuraiq ke Ghauthah, mereka diperintahkan untuk membatalkan *iqtha'*[*] (penyerahan lahan) dan pembelian lahan yang dulunya menghasilkan pajak besar, mengugurkan kewajiban pajak pada lahan-lahan lainnya yang berada di tangan orang-orang non Arab, menggugurkan pembelian-pembelian baru setelah tahun seratus hingga tahun rehabilitasi itu."

Maka harus diberlakukan apa yang dijual oleh imam atau penjualan yang diizinkannya atau yang tidak dapat dikembalikan penjualannya dengan dikenakan pajak dengan kadar yang layak, dan membiarkan yang sudah ada di tangan pembeli atau yang sudah berpindah kepemilikan, kecuali yang dijual sebelum tahun seratus, maka tidak ada pajaknya, sebagaimana yang dinukil dari khabar ini.

Pasal: Hukum *iqtha'* (penyerahan lahan) seperti hukum

---

[*] *Iqtha'* adalah penetapan seorang hakim atau seorang imam (pemimpin) atas suatu lahan dari lahan umum yang tidak ada pemiliknya kepada seseorang yang hendak memanfa'atkannya dengan menanami berbagai macam tanaman atau menjadikannya sebagai tempat menggembala yang dipelihara rumputnya atau mendirikan sebuah bangunan dengan status hak guna pakai atau hak milik.

menjualnya, yaitu penyerahan lahan yang semenjak berkuasanya Umar atau sebelum tahun seratus, maka itu menjadi milik penggarapnya, adapun yang setelah itu maka dikenai pajak, sebagaimana yang dilakukan oleh Al Manshur, kecuali yang dilakuan tanpa seizin imam maka itu batal.

Ibnu A'idz menyebutkan di dalam kitabnya dengan isnadnya, dari Sulaiman bin Utbah: "Bahwa Amirul Mukminin, Abdullah bin Muhammad –aku kira ia adalah Al Manshur- menanyakan tentang masa lalu Syam pada tahun lima puluh tiga atau lima puluh empat, yaitu tentang sebab keberadaan lahan-lahannya di tangan anak-anak para sahabat, yang mana mereka menyatakan bahwa itu dulunya adalah *iqtha'* (penyerahan lahan) untuk bapak-bapak mereka.

Maka aku katakan, 'Wahai Amirul Mukminin, sesungguhnya Allah *Ta'ala*, ketika memberikan kemenangan kepada kaum muslim terhadap negeri-negeri Syam, dan berdamai dengan warga Damaskus dan warga Himsh, mereka enggan memasukinya tanpa adanya kesempurnaan kemenangan mereka dan penundukkan mereka terhadap musuh-musuh Allah.

Maka mereka mendirikan perkemahan di padang rumput yang dingin yang posisinya di antara Muzzah hingga padang Sya'ban, di kedua tepi padang itu terdapat banyak padang rumput tak bertuan, yaitu di antara lokasi penduduk Dimasyq dan pedesaannya, tidak ada yang memilikinya, lalu mereka tinggal di sana, sampai Allah menundukkan kaum musyrikin melalui mereka secara paksa dan hina.

Lalu setiap orang menghidupkan (menggarap) lahan masing-masing itu dan mendirikan bangunan. Kemudian hal itu sampai kepada Umar[59] (bin Khaththab), lalu ia menetapkan (meng*iqtha'*) itu untuk mereka. Kemudian Utsman setelahnya juga menetapkan demikian hingga kepemimpinan Amirul Mukminin.' Ia pun berkata, 'Dan aku pun menetapkan (meng*iqtha'*) itu untuk mereka'."

Dari Al Ahwash bin Hakim: "Bahwa kaum muslim yang menaklukkan Himsh tidak memasukinya, akan tetapi mereka mendirikan perkemahan di tepi sungai Arbad dan menghidupkannya (menggarapnya), lalu Umar dan Utsman menetapkannya (meng*iqtha'*) untuk mereka. Di antara mereka ada orang-orang yang melompat

---

[59] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: فَرَفَعَ ذَلِكَ إِلَى عُمَرَ.

(menyeberang), karena di sana ada jembatan Arbad yang terletak di atas gerbang Rastan[60], lalu mereka mendirikan perkemahan di padang rumputnya sebagai langkah pendahuluan (pasukan pembuka) bagi kaum muslim yang setelah mereka.

Ketika sampai kepada mereka berita tentang apa ditetapkan (di-*iqtha'*) oleh Umar bagi para tentara di tepi sungai Arbad, mereka pun meminta agar disertakan pada lahan-lahan yang ditetapkan (di-*iqtha'*) itu, mereka mengirim surat kepada Umar yang mengenai hal itu, lalu Umar membalas: 'Bahwa mereka diberi ganti seperti itu dari padang-padang yang mereka tempati di dekat gerbang Rastan.' Penetapan (*iqtha'*) itu masih terus berlaku di tepian Arbad dan di dekat gerbang Himsh dan gerbang Rastan bagi para penggarapnya, tidak ada pajak atasnya dengan mengeluarkan zakatnya."

Pasal: Yang kami sebutkan ini adalah tentang lahan yang menghasilkan, adapun tempat tinggal, maka tidak apa-apa dimiliki, dijual, dibeli atau ditinggali. Abu Ubaid berkata, "Kami tidak mengetahui ada orang yang memakruhkan itu. Kufah pernah dibagi-bagi dengan dibuatkan garis-garis pada masa Umar RA dengan seizinnya, dan juga Bashrah. Kedua tempat itu ditempati oleh para sahabat Rasulullah SAW. Begitu juga Syam, Mesir dan negeri-negeri lainnya. Tidak ada seorang pun yang mencela maupun mengingkari."

443. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Lahan yang disepakati dengan perdamaian, maka ada zakatnya."

Yakni yang para penduduknya mengadakan perdamaian dengan syarat bahwa kepemilikan di tangan penggarapnya, dan bagi kita (kaum muslim) pajak tertentu dari mereka. Pajak ini sama seperti upeti, bila mereka memeluk Islam, maka gugurlah kewajiban pajak ini.

Bila lahan itu berpindah kepemilikan kepada orang Islam, maka tidak lagi dikenai pajak. Mengenai yang seperti ini telah diriwayatkan dari 'Ala' bin Al Hadhrami, ia menuturkan, "Rasulullah SAW mengutusku ke Bahrain dan Hajar, lalu aku mendatangi kebun

---

[60] Rastan adalah negeri lama yang berada di tepian sungai Maimas, yaitu antara Humat dan Himsh. Di tengah jalanannya ada bekas-bekasnya hingga sekarang yang menunjukkan keperkasaan negeri itu. (*Mu'jam Al Buldan*, 1/136).

milik beberapa orang yang mana di antara mereka ada yang muslim, lalu aku menarik zakat dari yang muslim dan menarik pajak dari yang musyrik."[61] (HR. Ibnu Majah).

Demikian ini, karena salah satu dari negeri ini ditaklukkan dengan jalan damai. Demikian setiap negeri yang penduduknya memeluk islam, seperti Madinah, maka itu adalah milik mereka, tidak ada pajak atau pun lainnya pada mereka. Adapun zakat, itu diwajibkan atas setiap muslim, dan tidak ada perbedaan pendapat mengenai diwajibkannya zakat atas apa yang dihasilkan dari tanah itu.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Semua ahli ilmu yang aku ketahui telah sepakat, bahwa setiap negeri yang penduduknya memeluk Islam sebelum dipaksa, maka tanah itu milik mereka, dan hukum yang berlaku pada mereka adalah hukum yang berlaku pada kaum muslim. Pada mereka diberlakukan zakat atas tanaman yang mereka hasilkan."

444. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tanah yang ditaklukkan dengan kekuatan, dikenai pajak. Adapun sisanya bila mencapai lima wasaq maka dikenai zakat bila itu milik orang Islam."

Yakni, wilayah yang ditaklukkan dengan kekuatan dan diwakafkan untuk kaum muslim dan diberlakukan pajak tertentu atas mereka, maka dikenakan pajak atas apa yang dihasilkan tanahnya, lalu selainnya dilihat, bila mencapai nishab, maka dikenai zakat bila itu milik orang Islam, bila tidak mencapai nishab atau mencapai nishab tapi bukan milik orang Islam, maka tidak ada zakatnya, karena zakat tidak diwajibkan atas non muslim. Demikian juga hukum pada setiap tanah yang dikenai pajak. Ini pendapatnya Umar bin Abdul Aziz, Az-Zuhri, Yahya Al Anshari, Rabi'ah, Al Auza'i, Malik, Ats-Tsauri, Mughirah, Al-Laits, Al Hasan bin Shalih, Ibnu Abi Laila, Ibnu Al Mubarak, Asy-Syafi'i, Ishak dan Abu Ubaid.

Sementara ulama madzhab Hanafi berkata, "Tidak ada kewajiban zakat pada tanah yang dikenai pajak, berdasarkan sabda Nabi SAW, '*Tidak berpadu zakat dengan pajak pada tanah orang Islam*'."[62] Dan juga, karena keduanya (zakat dan pajak) adalah hak

[61] HR. Ibnu Majah (1/ح 1831), Penulis *Az-Zawaid* berkata, "Sanadnya lemah.", Ahmad (5/52).

[62] HR. Ibnu Adi di dalam *Al Kamil* (7/255). Di dalam sanadnya terdapat Yahya

yang sebabnya saling menafikan (meniadakan) yang lainnya, maka tidak boleh berpadu, seperti halnya zakat ternak gembalaan dan zakat perdagangan, zakat sepersepuluh dan zakat nilai. Penjelasan tentang saling menafikannya, bahwa pajak diwajibkan sebagai hukuman, karena itu merupakan upeti tanah, sedangkan zakat diwajibkan sebagai penyuci dan tanda kesyukuran.

Menurut kami: Dalilnya adalah fiman Allah *Ta'ala*,

وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ

"*Dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 267)

Dan sabda Nabi SAW, "*(Tanaman) yang disirami air hujan (zakatnya) sepersepuluh (10%).*"[63] Dan dalil-dalil lain yang bersifat umum. Ibnu Al Mubarak berkata, "Allah *Ta'ala* berfirman, '*Dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu.*' (Qs. Al Baqarah [2]: 267)."

Kemudian ia berkata, "Apa kita harus meninggalkan Al Qur'an karena ucapan Abu Hanifah?" Dan juga, karena keduanya (pajak dan zakat) adalah hak yang diwajibkan untuk orang-orang yang berhak, maka masing-masing bisa diwajibkan atas orang Islam, maka keduanya bisa berpadu, seperti *kaffarat* dan nilai binatang buruan tanah suci yang dimiliki.

Hadits yang mereka kemukakan itu diriwayatkan oleh Yahya bin 'Anbasah, ia seorang perawi yang *dha'if*, dari Abu Hanifah, kemudian kita mengartikannya sebagai pajak yang berarti upeti.

Sedangkan perkataan Al Kharqi, 'bila itu milik orang Islam' yakni bahwa zakat tidak diwajibkan atas pemilik tanah bila bukan muslim, dan tidak ada kewajiban atasnya dari tanahnya selain pajak.

Ahmad *rahimahullah* berkata, "Tidak ada kewajiban zakat pada tanah ahli dzimmah, karena Allah *Ta'ala* telah berfirman,

تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ

---

bin 'Anbasah, haditsnya mungkar, Disebutkan oleh Az-Zaila'i di dalam *Nashb Ar-Rayah* (3/442), As-Suyuthi d dalam *Al La'ali Al Mashnu'ah* (2/70), dan ia berkata, "Ibnu Hibban berkata, 'Ibnu Adi keliru. Ini tidak diriwayatkan kecuali oleh Yahya, dia itu dajjal (pendusta).'"

[63] Telah dikemukakan pada nomor 144 (masalah nomor 438).

'Dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka' (Qs. At-Taubah [9]: 103)

Lalu penyucian apa untuk kaum musyrikin? Ucapan mereka, 'karena sebab keduanya saling menafikan', ini tidak benar, karena pajak adalah sewa tanah, sedangkan sepersepuluh adalah zakat tanaman, maka keduanya tidak saling menafikan, sebagaimana bila menyewa tanah lalu menanaminya. Seandainya pajak itu sebagai hukuman, tentu tidak diwajibkan atas orang Islam seperti halnya upeti.

Pasal: Jika apa yang dihasilkan tanah itu (yakni tanah wakaf milik kaum muslim) berupa sesuatu yang tidak terkena kewajiban zakat, misalnya: buah yang tidak harus dizakati, atau sayuran, namun di samping itu ada tanaman yang terkena zakat, maka ditetapkan pada hasil bumi yang tidak dikenai zakat itu sebagai penganti pajak, sedangkan yang terkena zakat harus dizakati jika yang tidak dikenai zakat itu telah cukup dengan dikenai pajak.

Bila yang ada hanya tanaman yang wajib dizakati, maka pajak dikeluarkan dari yang dihasilkannya (produk turunannya), sedangkan sisanya dizakati. Ini pendapatnya Umar bin Abdul Aziz bila yang tidak dikenai zakat itu telah cukup dengan pajak. Jika tidak ada yang dihasilkan kecuali yang diwajibkan zakat, maka pajaknya ditunaikan dari yang dihasilkannya (produk turunannya).

Abu Ubaid meriwayatkan dari Ibrahim bin Abu 'Ablah, ia menuturkan, "Umar bin Abdul Aziz mengirim surat kepada Abdullah bin Abu Auf, bawahannya yang bertugas di Palestina: Orang yang mengelola tanah dari kaum muslim yang ditanami, maka diambil upetinya kemudian setelah diambil upetinya diambil zakatnya."

Karena pajak adalah biaya tanah, maka penghitungan kewajiban zakat tidak dengan menyertakan bagian yang diambil itu, sebagaimana yang dikatakan Ahmad, "Barangsiapa mengutang apa yang digunakan untuk tanamannya, dan mengutang apa yang dinafkahkan untuk keluarganya, maka apa yang digunakan untuk tanamannya dihitung tanpa menyertakan apa yang dinafkahkan untuk keluarganya, karena itu adalah biaya tanaman. Demikian yang dikatakan oleh Ibnu Abbas."

Abdullah bin Umar berkata, "Kedua utang itu dihitung, kemudian dikeluarkan zakatnya setelah pelunasan keduanya."

Diceritakan dari Ahmad: Bahwa semua utang menghalangi zakat pada harta yang tampak. Berdasarkan riwayat ini, semua utang dihitung, kemudian dikeluarkan zakat dari sisanya bila mencapai nishab, bila tidak mencapai nishab maka tidak terkena zakat.

Demikian ini, karena kewajiban ini adalah zakat, maka utang itu menghalangi kewajibannya, seperti halnya zakat harta yang tidak tampak. Dan juga, karena itu adalah utang, maka menghalangi kewajiban zakat sepersepuluh seperti halnya pajak dan apa yang digunakan untuk tanamannya. Perbedaan keduanya menurut landasan riwayat ini, bahwa apa yang menjadi biaya tanaman, maka hasilnya adalah sebagai gantinya maka harus disalurkan kepada yang lainnya, jadi seolah-olah tidak menghasilkan.

Pasal: Orang yang menyewa tanah lalu menanaminya, maka kewajiban zakat menjadi tanggungannya, bukan tanggungan si pemilik tanah. Demikian pendapat Malik, Ats-Tsauri, Syarik, Ibnu Al Mubarak, Asy-Syafi'i dan Ibnu Al Mundzir, sedangkan Abu Hanifah berkata, "Itu menjadi tanggungan si pemilik tanah, karena itu termasuk biayanya, sehingga menyerupai pajak."

Menurut kami: Bahwa itu adalah kewajiban pada tanaman, maka merupakan kewajiban pemilik tanaman, sebagaimana zakat nilai barang yang diproyeksikan untuk diperdagangkan, dan seperti zakat tanaman yang berada di dalam kepemilikannya. Ucapan mereka 'bahwa itu biaya tanah' tidaklah benar, sebab, bila itu biaya tanah, tentu akan tetap diwajibkan padanya walaupun tidak ditanami, seperti halnya pajak, dan tentu itu akan diwajibkan atas ahli dzimmah seperti halnya pajak, dan tentu itu akan ditentukan berdasarkan luas tanah, bukan berdasarkan tanaman yang dihasilkan, dan tentu akan disalurkan pada saluran-saluran fai`, bukan pada saluran zakat.

Bila seseorang menyewa tanah lalu menanaminya, maka zakatnya menjadi tanggungan si pemilik tanaman, karena dialah pemilik tanaman itu.

Bila ia merampas tanah itu lalu menanaminya lalu mengambil tanamannya, maka zakat itu juga kewajibannya, karena tanaman itu tetap pada kepemilikannya.

Bila diambil alih oleh pemilik tanah sebelum bijinya berisi, maka zakat itu menjadi kewajibannya (si pemilik tanah). Bila si

pemilik tanah mengambil alih setelah bijinya berisi, maka kemungkinan kewajiban zakat menjadi tanggungannya juga, karena pengambil alihan itu menyertakan awal penanamannya, jadi seolah-olah ia mengambil alih sejak awal penanaman.

Kemungkinan juga bahwa zakatnya menjadi tanggungan si perampas, karena ia sebagai pemiliknya ketika diwajibkannya zakat, yaitu ketika bijinya telah berisi.

Bila bekerja sama dengan orang lain dengan kerjasama penanaman yang rusak, maka zakatnya menjadi tanggungan orang yang berkewajiban menanam, bila kerjasamanya benar maka masing-masing dari keduanya menanggung sepersepuluh dari bagiannya bila mencapai nishab, atau bila ia memiliki tanaman lain yang bila digabungkan dengan itu bisa mencapai lima wasaq, jika tidak maka tidak ada zakatnya.

Bila bagian salah seorang mereka mencapai nishab sedang bagian yang seorang lagi tidak mencapai nishab, maka yang bagiannya mencapai nishab wajib mengeluarkan zakatnya, sedangkan yang lainnya tidak dikenai zakat, karena perserikatan itu tidak berpengaruh selain pada ternak gembalaan menurut pendapat yang benar.

Tapi dinukil juga dari Ahmad bahwa perserikatan itu (yakni pada tanaman) berpengaruh, sehingga diwajibkan pada mereka (orang-orang yang berserikat) untuk mengeluarkan zakat dari jumlah keseluruhan bila mencapai lima wasaq (yakni penghitungan hasilnya tidak dimasing-masingkan untuk melihat nishab), lalu masing-masing mengeluarkan zakat dari bagiannya. Kecuali bila salah satunya tidak termasuk orang yang berkewajiban mengeluarkan zakat, seperti budak mukatab atau ahli dzimmah, maka tidak diwajibkan zakat pada mitranya, kecuali bila bagiannya sendiri mencapai nishab. Demikian juga hukumnya pada *musaqah*•.

Pasal: Dimakruhkan bagi seorang muslim menjual tanahnya kepada ahli dzimmah atau menyewakan kepadanya,

---

• *Musaqah* adalah seseorang menyerahkan pohon kurma atau pohon buah lainnya kepada orang lain yang sanggup menyiraminya dan mengerjakan segala kebutuhan yang berkaitan dengan pengurusannya dengan upah yang telah ditentukan dari buahnya.

karena hal ini akan menyebabkan gugurnya kewajiban zakat dari yang dihasilkannya. Muhammad bin Musa berkata, "Aku tanyakan kepada Abu Abdullah tentang seorang muslim yang menyewakan tanah terkena pajak kepada ahli dzimmah? Ia menjawab, 'Itu tidak boleh disewakan[64] kepada ahli dzimmah, karena ia berkewajiban membayar upeti, dan ini membahayakan.' Di bagian lain ia mengatakan, 'Karena mereka tidak wajib mengeluarkan zakat.' Bila ia menyewakan tanah kepada ahli dzimmah, atau menjual tanahnya yang tidak berpajak kepada ahli dzimmah, maka penjualan dan penyewaan itu sah, demikian pendapat Ats-Tsauri, Asy-Syafi'i, Syarik dan Abu Ubaid, dan mereka tidak dikenai zakat dan tidak pula pajak.

Harb berkata, "Aku tanyakan tentang ahli dzimmah yang membeli tanah yang menghasilkan zakat? Ia menjawab, 'Aku tidak mengetahui adanya kewajiban padanya, karena zakat itu seperti harta seseorang, sedangkan pembeli ini tidak punya kewajiban itu (yakni tidak harus berzakat)'."

Tentang ini orang-orang Madinah mengatakan perkataan yang bagus, mereka berkata, "Kami tidak membiarkan ahli dzimmah membeli tanah yang menghasilkan zakat." Sementara orang-orang Bashrah mengatakan perkataan yang menakjubkan, mereka mengatakan, Dilipatgandakan pada mereka."

Diriwayatkan juga dari Ahmad, bahwa mereka melarang menjualnya. Ini pendapat yang dipilih oleh Al Khalal dan sahabatnya. Ini juga merupakan pendapatnya Malik dan sahabatnya. Bila mereka membelinya maka zakatnya digandakan dan dipungut pula seperlima dari mereka, karena gugurnya zakat dari tanah ini merupakan madharat bagi orang-orang fakir dan mengurangi hak mereka.

Bila terpaksa melakukan itu, maka yang zakat itu digandakan atas mereka, sebagaimana bila mereka berniaga dengan harta mereka ke selain negeri mereka, maka digandakan zakat atas mereka, yaitu dipungut seper dua puluh dari mereka. Ini pendapatnya orang-orang Bashrah dan Abu Yusuf, dan ini diriwayatkan juga dari Al Hasan dan Ubaidullah Ibnu Al Hasan Al 'Anbari. Sedangkan Muhammad bin Al Hasan mengatakan, tetap sepersepuluh. Abu Hanifah berkata, "Berubah menjadi tanah berpajak."

Menurut kami: Bahwa tanah-tanah tersebut tidak berpajak,

[64] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: لا يؤاجر.

maka tidak diwajibkan pajak padanya bila dijual, sebagaimana bila dijual kepada orang Islam, karena tanah itu harta seorang muslim, maka hak orang-orang miskin padanya menjadi tanggungannya, sehingga tidak menghalangi penjualannya kepada ahli dzimmah, sebagaimana ternak gembalaan.

Adapun bila dimiliki oleh ahli dzimmah, maka tidak ada kewajiban sepersepuluh dari apa yang dihasilkannya, karena itu adalah zakat, sedangkan ahli dzimmah tidak harus mengeluarkan zakat, sepeti halnya zakat ternak gembalaan. Apa yang disebutkan tadi dibatalkan dengan ketentuan pada ternak gembalaan, karena ahli dzimmah boleh membelinya, dan itu menggugurkan kewajiban zakatnya. Apa yang mereka sebutkan tadi, yaitu menggandakan zakat, itu berarti penetapan tanpa berdasarkan nash dan tidak pula qiyas.

445. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Gandum digabungkan dengan *sya'ir* lalu dizakati bila (jumlah penggabungannya) mencapai lima wasaq. Begitu pula biji-bijian, dan begitu pula emas dan perak."

Riwayat lain dari Abu Abdillah: Bahwa itu tidak digabungkan, tapi dikeluarkan dari setiap macamnya bila mencapai nishab zakat. *Al qithniyyat*, dengan kasrah pada huruf qaaf, adalah bentuk jamak dari kata qithniyyah, bentuk jamak lainnya adalah *qithaani*.

Abu Ubaid berkata, "Yaitu kategori biji-bijian, seperti: kacang adas, buncis, padi (beras), kacang ijo, *juljulan* yakni simsim." Yang lainnya menambahkan: "Jewawut, lumpia, kacang tanah, kacang polong." Dinamai *qithniyah*, seperti pola *fi'liyah*, dari kata *qathana-yaqthunu fil bait*, yakni tinggal di rumah (mendiami).

Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ahli ilmu pada selain biji-bijian dan buah-buahan[65], bahwa jenis yang satu tidak digabungkan dengan jenis lainnya dalam menghitung nishab. Ternak gembalaan ada tiga jenis, yaitu: unta, sapi dan kambing. Jenis yang satu tidak digabungkan dengan jenis lainnya.

Buah-buahan tidak digabungkan antara satu jenis dengan jenis lainnya, sehingga kurma tidak digabungkan dengan anggur, tidak pula digabungkan dengan almond (buah badam), kenari, dan kemiri, atau

---

[65] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: والأثمان.

jenis-jenis ini dengan yang lainnya. Logam mulia[65] tidak digabungkan dengan ternak gembalaan, tidak pula dengan biji-bijian ataupun buah-buahan.

Juga tidak ada perbedaan di kalangan mereka, bahwa macam-macam dari jenis yang sama digabungkan dalam penghitungan nishab. Juga tidak ada perbedaan pendapat di kalangan mereka, bahwa barang dagangan digabungkan dengan uang, dan uang digabungkan dengan barang dagangan, sementara menurut Asy-Syafi'i tidak boleh digabungkan kecuali kepada jenis yang dibeli dengannya, karena nishabnya dihitung dengan itu.

Mereka berbeda pendapat tentang penggabungan antar biji-bijian, dan tentang penggabungan dua mata uang/alat tukar (emas dan perak). Ada tiga riwayat dari Ahmad tentang biji-bijian:

Pertama: Tidak dapat digabungkan antara satu jenisnya dengan jenis lainnya, maka nishabnya dihitung pada masing-masing jenis. Ini pendapat Atha`, Mak-hul, Ibnu Abi Laila, Al Auza'i, Ats-Tsauri, Al Hasan bin Shalih, Syarik, Asy-Syafi'i, Abu Ubaid, Abu Tsaur dan ulama madzhab Hanafi, karena biji-bijian terdiri dari beberapa jenis, maka nishab masing-masing jenis dihitung tersendiri, seperti halnya buah-buahan dan ternak gembalaan.

Kedua: Bahwa biji-bijian bisa saling digabungkan untuk menghitung nishab. Ini pendapat yang dipilih oleh Abu Bakar. Ini juga merupakan pendapatnya Ikrimah. Ibnu Al Mundzir menceritakannya dari Thawus. Sementara Abu Ubaid berkata, "Kami tidak mengetahui seorang pun dari para pendahulu yang menggabungkan antara keduanya selain Ikrimah." Demikian ini, karena Nabi SAW bersabda, "*Tidak ada kewajiban zakat pada biji-bijian dan tidak pula buah-buahan kecuali mencapai lima wasaq.*"[66]

Pengertiannya: Diwajibkannya zakat padanya bila mencapai lima wasaq, karena jenis-jenis itu nishabnya sama, kadar yang dikeluarkan juga sama, juga tempat tumbuh dan pemetikannya, maka harus digabungkan antara jenis yang satu dengan yang lainnya, sebagaimana yang terdiri dari beberapa macam. Namun alasan ini gugur dengan ketentuan pada buah-buahan.

Ketiga: *Hinthah*• digabungkan dengan *sya'ir*, dan kacang-

---

[66] Telah dikemukakan pada nomor 12.

• Hinthah, sya'ir, qamh, salt, 'alas, adalah macam-macam atau tipe-tipe gandum.

kacang saling digabungkan. Demikian yang dinukil oleh Abu Al Harits dari Ahmad dan yang diceritakan Al Kharqi. Al Qadhi berkata, "Inilah yang benar." Ini juga merupakan madzhab malik dan Al-Laits, hanya saja ia menambahkan, "Salt, jagung, jewawut, padi (beras), qamh dan *sya'ir* adalah satu katagori."

Mungkin ia berdalih bahwa semua ini adalah makanan pokok sehingga bisa saling digabungkan seperti halnya macam-macam gandum.

Al Hasan dan Az-Zuhri berkata, "Hinthah digabungkan dengan *sya'ir*, karena sama-sama sebagai makanan pokok, juga tempat tumbuh, panen dan kegunaannya sama, maka harus saling digabungkan sebagaimana *'alas* digabungkan dengan hinthah dan jenis yang bermacam-macam yang saling digabungkan."

Riwayat pertama lebih mengena *insya Allah*, karena semua itu berlainan jenis sehingga bisa terjadi perbedaan, maka tidak dapat saling digabungkan sebagaimana jenis buah-buahan tidak saling digabungkan. Hal ini tidak dapat diqiyaskan dengan penggabungan *'alas* dengan gandum, karena *'alas* memang salah satu tipe gandum, bukan jenis lainnya, karena tipe-tipe itu memang satu jenis sehingga tidak boleh dibedakan, dan diberlakukan hukum satu jenis pada semua tipenya, beda halnya bila jenisnya berbeda.

Karena qiyasnya tidak tepat, maka tidak boleh memberlakukan zakat dengan cara seperti itu, tidak pula dengan karakter yang tidak dianggap. Lain dari itu, bahwa analogi itu batal dengan ketentuan pada buah-buahan, karena ketentuannya benar sebagaimana yang mereka sebutkan, yaitu tidak menggabungkan antara satu jenisnya dengan jenis lainnya.

Selain itu juga karena hukum asalnya tidak ada kewajiban, maka selama tidak ada nash, ijma' maupun cakupan makna keduanya yang mewajibkan, maka tidak boleh mewajibkannya. *Wallahu a'lam*. Sejauh yang kami ketahui, tidak ada perbedaan pendapat tentang digabungkannya hinthah dengan *'alas*, karena *'alas* merupakan salah satu tipe hinthah (gandum), dan diqiyaskan pada ini adalah penggabungan salt dengan *sya'ir*, karena salt merupakan salah satu tipenya.

Pasal: Tidak ada penjelasan lebih jauh tentang dua riwayat pertama karena sudah cukup jelas.

Adapun riwayat ketiga, yaitu penggabungan hinthah dengan *sya'ir* dan penggabungan kacang-kacangan. Digabungkannya jagung dengan jewawut karena kemiripan fungsinya, keduanya bisa digunakan untuk membuat roti dan lauk. Keduanya juga disebut-sebut termasuk kategori kacang-kacangan sehingga saling digabungkan.

Adapun rempah-rempah tidak digabungkan dengan kacang-kacangan, akan tetapi biji-bijian saling digabungkan karena kemiripan fungsinya sehingga seperti kacang-kacangan. Buah sayur tidak digabungkan dengan kacang-kacangan, tidak pula dengan biji-bijian.

Adapun yang saling bermiripan digabungkan satu dengan yang lainnya, sedangkan yang tidak mirip maka tidak digabungkan, dan yang diragukan kemiripannya tidak digabungkan, karena hukum asalnya tidak wajib maka tidak boleh diwajibkan bila ada keraguan. *Wallahu a'lam.*

Pasal: Al Kharqi menyebutkan dua riwayat tentang penggabungan emas dengan perak, keduanya telah kami sebutkan di muka. Abu Bakar memilih riwayat yang menyatakan bahwa keduanya tidak boleh saling digabungkan, namun ia sendiri memilih riwayat yang menyatakan digabungkannya antar jenis biji-bijian. Hal ini karena nishab emas dan perak berbeda, sedangkan biji-bijian nishabnya sama.

Pasal: Ketika kami katakan bahwa itu digabungkan, maka zakatnya diambil dari masing-masing jenis sesuai dengan porsinya, jadi tidak hanya diambil dari salah satu jenisnya saja. Karena ketika kami mengatakan tentang beragamnya jenis, maka zakatnya diambil dari tiap-tiap jenis sesuai dengan porsinya. Yang lebih baik adalah menyendirikan beragamnya jenis karena perbedaan fungsi, kecuali emas dan perak, karena ada dua riwayat tentang mengeluarkan salah satu jenisnya untuk menzakati yang lainnya.

Pasal: Tanaman dari tahun yang sama saling digabungkan untuk menghitung nishab, baik waktu penanaman dan pemetikannya sama atau pun berbeda. Jika di antaranya ada yang hanya tumbuh di

musim panas dan ada yang hanya tumbuh di musim semi, maka keduanya digabungkan. Jika jagung dan jewawut telah dipanen, lalu pokok keduanya tumbuh, maka saling digabungkan untuk menghitung nishab, karena keduanya merupakan tanaman pada tahun yang sama sehingga saling digabungkan, sebagaimana bila penanaman dan pemetikannya saling berdekatan waktunya.

Pasal: Buah-buahan dari tahun yang sama saling digabungkan, baik waktu tumbuh dan pemetikannya sama ataupun tidak, karena kadang ada yang tumbuh lebih dulu, maka itu semua saling digabungkan. Bila ada buah yang telah dipetik kemudian tumbuh lagi dan dipetik lagi, maka itu saling digabungkan. Bila seseorang memiliki pohon kurma yang bisa menghasilkan buah dua kali dalam setahun, maka keduanya saling digabungkan.

Al Qadhi berkata, "Itu tidak digabungkan." Ini merupakan pendapatnya Asy-Syafi'i, karena penghasilan itu (panen kedua) adalah penghasilan yang terpisah dari yang pertama, sehingga hukumnya seperti penghasilan dari tahun yang berbeda.

Bila seseorang mempunyai kebun kurma yang menghasilkan satu kali dalam setahun dan ia juga memiliki kebun kurma lainnya yang menghasilkan dua kali dalam setahun, maka panen pertama digabungkan dengan yang hanya dipanen satu kali, sedangkan panen kedua tidak dikenai kewajiban pajak kecuali bila mencapai nishab (yakni dihitung tersendiri).

Yang benar adalah, bahwa kedua hasil panen (dari tahun yang sama itu) saling digabungkan. Demikian yang disebutkan oleh Abu Al Khaththab dan Ibnu Aqil, karena keduanya adalah hasil dari tahun yang sama maka saling digabungkan seperti tanaman yang hanya menghasilkan satu kali dalam setahun, dan seperti halnya jagung yang bisa tumbuh dua kali dalam setahun.

Selain itu juga, karena panen kedua digabungkan dengan yang hanya dipanen satu kali bila tidak ada panen pertama, begitu pula bila ada. karena keberadaan panen pertama tidak menjadi penghalang, dengan bukti, panen pertama jagung. Kemudian tentang pernyataan terpisahnya panen pertama dan panen kedua, ini tidak benar berdasarkan apa yang biasa terjadi pada jagung.

بَابُ زَكَاةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ

BAB ZAKAT EMAS DAN PERAK

Ini diwajibkan berdasarkan Al Kitab, Sunnah dan ijma.

Dalil dari Al Kitab adalah firman Allah *Ta'ala*,

وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

"*Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menafkahkannya pada jalan Allah, maka beritahukanlah kepada mereka, (bahwa mereka akan mendapat) siksa yang pedih.*" (Qs. At-Taubah [9]: 34)

Allah tidak akan memberikan ancaman keras ini kecuali karena meninggalkan kewajiban.

Dalil dari Sunnah adalah yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda,

مَا مِنْ صَاحِبِ ذَهَبٍ، وَلَا فِضَّةٍ لَا يُؤَدِّي مِنْهَا حَقَّهَا إِلَّا إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ صُفِّحَتْ لَهُ صَفَائِحُ مِنْ نَارٍ فَأُحْمِيَ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَيُكْوَى بِهَا جَنْبُهُ، وَجَبِينُهُ وَظَهْرُهُ كُلَّمَا بَرَدَتْ أُعِيدَتْ لَهُ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ حَتَّى يُقْضَى بَيْنَ الْعِبَادِ.

'*Tidaklah seorang pemilik emas dan tidak pula perak yang tidak mengeluarkan haknya (zakatnya), kecuali pada hari kiamat nanti hartanya itu dijadikan kepingan-kepingan api neraka. Setelah kepingan-kepingan itu dipanaskan di atas api Neraka, maka digosokkan ke perutnya, keningnya dan punggungnya. Setiap kali kepingan itu dingin, maka dipanaskan kembali pada suatu hari yang lamanya lima puluh ribu tahun. Sehingga Allah menyelesaikan urusan hamba-Nya*'."[1] (HR. Muslim)

Al Bukhari dan yang lainnya meriwayatkan: Bahwa dalam surat Anas disebutkan:

---

[1] HR. Muslim (2/zakat/680/24), Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/137).

وَفِي الرِّقَّةِ رُبْعُ الْعُشْرِ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ إِلاَّ تِسْعِينَ وَمِائَةً فَلَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ رَبُّهَا.

"Pada uang dirham (zakatnya) seper empat puluh (2,5%), jika hanya memiliki seratus sembilan puluh, maka tidak ada zakatnya kecuali bila pemiliknya menghendaki."[2]

Riqqah adalah dirham yang telah dicetak.* Nabi SAW bersabda, "*Tidak ada kewajiban zakat pada harta yang kurang dari lima uqiyah.*"[3] (HR. *Muttafaq 'Alaih*). Para ahli ilmu telah sepakat, bahwa pada jumlah dua ratus dirham zakatnya lima dirham. Sementara emas yang mencapai dua puluh *mitsqal* dan nilainya dua ratus dirham, maka diwajibkan zakat padanya, kecuali pendapat dari Al Hasan.*

446. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak ada kewajiban zakat pada (perak) yang kurang dari dua ratus (dirham), kecuali bila dalam kepemilikannya ada emas atau barang dagangan maka dijumlahkan dengannya."

Penjelasan: Bahwa nishab perak adalah dua ratus dirham, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama. Sunnah juga telah menjelaskannya sebagaimana yang telah kami riwayatkan, *alhamudillah*. Dirham yang menjadi standar nishab adalah dirham setiap sepuluhnya seberat tujuh *mitsqal* menurut ukuran *mitsqal* emas.

Setiap dirham adalah setengah (1/2) plus seperlima (1/5) *mitsqal* [yaitu 7/10 = 0,7 *mitsqal*). Inilah dirham Islam yang menjadi standar nishab zakat, upeti, diyat, banyaknya jumlah curian yang menetapkan hukum potong dan sebagainya.

Di masa awal Islam, dirham ada dua macam, yaitu: *sud* dan *thabariyah*. *Sud* nilainya delapan (8) *daniq*, sedangkan *thabariyah* empat (4) *daniq*.** Lalu di masa Islam keduanya disamakan, yaitu

---

[2] Telah dikemukakan pada nomor 9 (masalah nomor 397).

* Maksudnya adalah yang telah ditulisi nama negaranya, harganya dll. Ada pun emas dan perak yang bukan cetakan, maksudnya adalah yang masih berupa potongan-potongan biasa dengan ukuran yang berbeda-beda.

[3] Telah dikemukakan pada nomor 10 (masalah nomor 397).

* Lihat *Al Ijma'* karya Ibnu Al Mundzir (hal. 33, 97, 98).

** Ini bentuk jamak dari *daaniq*, yaitu seperenam (1/6) dinar. (*Al-Lisan/daaniq*).

setiap dirham nilainya enam (6) daniq. Ini dilakukan oleh Bani Umayyah, maka terlahir tiga pandangan mengenai ini. *Pertama*, bahwa setiap sepuluh dirham beratnya tujuh (*mitsqal*). *Kedua*, bahwa nilainya yang kecil dan yang besar disesuaikan. *Ketiga*, bahwa itu sesuai dengan sunnah Rasulullah SAW dan dirhamnya yang menjadi standar syari'at. Tidak ada perbedaan antara yang dicetak dan yang belum dicetak.

Jika jumlahnya kurang dari nishab, maka tidak ada kewajiban zakat padanya, baik kurangnya itu banyak maupun sedikit. Ini konteks perkataan Al Kharqi, madzhab Asy-Syafi'i, Ishak dan Ibnu Al Mundzir, berdasarkan konteks sabda Nabi SAW, "*Tidak ada kewajiban zakat pada (harta) yang kurang dari lima uqiyah.*"[4] Satu uqiyah adalah empat puluh dirham, tidak ada perbedaan pendapat mengenai ini.

Jadi nishabnya adalah dua ratus dirham. Para sahabat kami selain Al Kharqi berkata: Jika kurangnya hanya sedikit, misalnya sebutir atau dua butir, maka tetap diwajibkan zakat padanya. Karena biasanya tidak dipersiskan, yaitu seperti kekurangan yang sedikit pada putaran haul yang hanya kurang sesaat atau dua saat. Jika kurangnya cukup jelas, misalnya satu atau dua daniq, maka tidak ada zakat padanya.

Diriwayatkan dari Ahmad: Bahwa bila nishab perak berkurang sepertiga (1/3) *mitsqal* maka harus dizakati. Ini pendapatnya Umar bin Abdul Aziz dan Sufyan. Bila kurangnya setengah (1/2 *mitsqal*) maka tidak ada kewajiban zakat padanya. Di kesempatan lain Ahmad berkata: Jika kurangnya seperdelapan (1/8 *mitsqal*) maka tidak ada zakatnya. Ini pendapat yang dipilih oleh Abu Bakar.

Sementara Malik berkata: Bila kurangnya hanya sedikit, yaitu yang masih menyeimbangan timbangan maka diwajibkan zakatnya. Karena kekurangan itu menyeimbangkan timbangan, sehingga seperti benar-benar seimbang, maka tidak harus ditepatkan (dipaskan).

Adapun tentang perkataannya, 'kecuali bila dalam kepemilikannya ada emas atau barang dagangan maka dijumlahkan dengannya', karena barang perdagangan (yang diproyeksikan untuk diperdagangkan) saling digabungkan dengan emas dan perak untuk mengetahui nishab. Mengenai hal ini kami tidak mengetahui adanya

---

[4] Takhrijnya telah dikemukakan pada hadits yang lalu.

perbedaan pendapat.

Al Khaththabi berkata, "Aku tidak mengetahui adanya orang awam yang berselisih pendapat mengenai hal ini." Demikian ini, karena zakat tersebut diwajibkan terhadap nilainya, maka masing-masing diukur nilainya, sehingga saling digabungkan. Bila seseorang mempunyai emas, perak dan harta perdagangan, maka semuanya digabungkan penghitungannya untuk mengenai nishab. Karena barang-barang perdagangan harus saling digabungkan, maka emas dan perak juga digabungkan dengannya, sehingga ketiganya menjadi satu hitungan.

Adapun bila seseorang mempunyai emas dan perak yang masing-masing jenisnya tidak mencapai nishab, atau memiliki salah satunya yang mencapai nishab sedang yang satu lagi tidak mencapai nishab, mengenai penggabungannya, Ahmad tidak memberi kepastian hingga akhir dalam riwayat Al Atsram dan jama'ah, sedangkan dalam riwayat Hanbal dinyatakan: Bahwa tidak ada zakatnya kecuali masing-masing dari keduanya mencapai nishab.

Sementara Al Kharqi menyebutkan dua riwayat mengenai ini pada bab sebelumnya: *Pertama*, tidak digabungkan. Ini pendapat Ibnu Abi Laila, Al Hasan, Ibnu Shalih, Syarik, Asy-Syafi'i, Abu Ubaid dan Abu Tsaur. Pendapat ini yang dipilih oleh Abu Bakar Abdul Aziz, berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Tidak ada kewajiban zakat pada (harta) yang kurang dari lima uqiyah.*" Dan juga, karena harta yang nishabnya berbeda, maka tidak saling digabungkan, sebagaimana jenis-jenis ternak gembalaan yang berbeda.

Kedua, saling digabungkan dalam menghitung nishab. Ini pendapat Al Hasan, Qatadah, Malik, Al Auza'i, Ats-Tsauri dan ulama madzhab Hanafi. Karena yang satu digabungkan dengan sesuatu yang juga digabungkan dengan yang satu lagi [emas digabungkan dengan barang dagangan, yang mana barang dagangan juga digabungkan dengan perak], sehingga keduanya saling digabungkan, sebagaimana beberapa jenis dari satu jenis [seperti salt digabung dengan sya'ir, karena keduanya adalah dua jenis gandum].

Juga karena fungsi keduanya sama, dah ushul keduanya juga sama [samanya prinsip syari'at mengenai keduanya], karena keduanya adalah standar nilai untuk pengganti kerusakan, tebusan tindak kejahatan, harga-harga barang dan perhiasan bagi yang ingin

menggunakannya, sehingga seperti dua jenis (dari satu jenis). Hadits tadi mengkhususkan barang-barang dagangan, maka kami mengiaskan padanya.

Bila kami katakan 'digabungkan', itu karena masing-masing dipadukan penghitungannya, yakni keduanya sama-sama dihitung dalam satu nishab. Jika jumlah gabungan keduanya mencapai nishab, maka wajib dikeluarkan zakatnya. Misalnya: seseorang mempunyai setengah nishab salah satu jenis itu, dan ia juga mempunyai setengah nishab atau lebih jenis yang satu lagi. Atau ia mempunyai sepertiga nishab salah satu jenis itu, dan dua pertiga nishab jenis yang satu lagi.

Bila ia mempunyai seratus dirham dan sepuluh dinar, atau seratus lima puluh dirham dan lima dinar, atau seratus dua puluh dirham dan delapan dinar, maka diwajibkan zakat padanya. Jika setelah digabungkan hitungannya masih kurang dari nishab, maka tidak wajib dizakati.

Ahmad pernah ditanya tentang seseorang yang memiliki delapan dinar dan seratus dirham, ia menjawab, "Orang yang berpendapat diwajibkannya zakat padanya (pada jumlah gabungan) berkata, bahwa bila memiliki sepuluh dinar dan seratus dirham." Ini pendapatnya Malik, Abu Yusuf, Muhammad dan Al Auza'i. Karena masing-masing dari emas dan perak itu tidak dihitung nilainya bila disendirikan dalam hal kewajiban zakat, maka bila seseorang memiliki sepuluh dinar yang digabungkan, itu tidak dianggap, seperti halnya biji-bijian, buah-buahan dan jenis-jenis lainnya.

Abu Al Khaththab berkata, "Konteks perkataan Ahmad dalam riwayat Al Marwadzi: bahwa itu digabungkan sebagai sikap kehati-hatian, yaitu antara jumlah dan nilai." Artinya: Bahwa yang mahal diukur dengan nilai yang murah, bila nilai keduanya berdasarkan ukuran yang murah mencapai nishab, maka wajib dizakati. Misalnya seseorang memiliki seratus dirham dan tujuh dinar yang nilainya seratus dirham, atau sepuluh dinar dan tujuh puluh dirham yang nilainya sepuluh dinar, maka pada kedua contoh ini diwajibkan zakat. Ini pendapatnya Abu Hanifah tentang penilaian dinar dengan standar perak. Karena setiap nishab harus dengan menggabungkan emas pada perak dengan menggabungkan nilai, seperti nishab potong tangan pada kasus pencurian.

Juga, karena asal penggabungan ini adalah untuk

menghasilkan bagian orang-orang fakir, maka seperti itulah sifat penggabungan. Pendapat pertama lebih mengena, karena emas dan perak diwajibkan zakat pada barangnya, maka tidak dilihat nilainya, sebagaimana bila tersendiri (yakni sebagaimana bila hanya memiliki satu macam, maka dihitung nishabnya sesuai ketentuannya, bukan dihitung nilainya).

Ini berbeda dengan nishab hukum potong tangan (pada kasus pencurian), karena nishab potong tangan menurut salah satu riwayat adalah perak, dalam riwayat lainnya disebutkan: bahwa hukuman itu tidak diwajibkan kecuali bila dinilai dengan emas mencapai seperempat (1/4) dinar. *Wallahu a'lam.*

447. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Begitu pula yang kurang dari dua puluh *mitsqal*."

Yakni yang kurang dari dua puluh (*mitsqal*) tidak wajib dizakati, kecuali bila ditambah dengan perak atau barang dagangan. Ibnu Al Mundzir berkata, "Para ahli ilmu telah sepakat, bahwa bila emas jumlahnya dua puluh *mitsqal* yang nilainya dua ratus dirham, maka diwajibkan zakat padanya. Kecuali yang diceritakan dari Al Hasan, ia berkata, 'Tidak ada zakat padanya kecuali mencapai empat puluh.' Mereka juga sepakat, bila emas kurang dari dua puluh *mitsqal* dan (nilainya) tidak mencapai dua ratus dirham, maka tidak ada zakatnya."[5]

Umumnya ahli fikih berkata: Nishab emas adalah dua puluh *mitsqal* tanpa melihat nilainya. Kecuali pendapat yang diceritakan dari Atha`, Thawus, Az-Zuhri, Sulaiman bin Harb dan Ayyub As-Sikhriyani, mereka berkata, "Itu dinilai dengan perak. Maka yang nilainya dua ratus dirham, diwajibkan zakat padanya, adapun yang tidak sampai nilai itu maka tidak wajib dizakati. Karena tidak ada ketetapan yang valid dari Nabi SAW mengenai kadar nishabnya, maka distandarkan dengan perak."

Menurut kami: Dalilnya adalah yang diriwayatkan Amru bin Syu'aib dari ayahnya, dari kakeknya, dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda, "Tidak ada kewajiban zakat pada emas yang kurang dari dua puluh *mitsqal*, dan tidak pula pada perak yang kurang dari dua

---

[5] Lihat *Al Ijma'* karya Ibnu Al Mundzir (hal. 33).

ratus dirham."[6] (HR. Abu Ubaid).

Ibnu Majah meriwayatkan dari Umar dan Aisyah: "Bahwa Nabi SAW mengambil (zakat) dari setiap dua puluh dinar atau lebih sebanyak setengah dinar, dan dari setiap empat puluh (dinar) sebanyak satu dinar."[7]

Sa'id dan Al Atsram meriwayatkan dari Ali: "Setiap empat puluh dinar (zakatnya) satu dinar, dan setiap dua puluh dinar (zakatnya) setengah dinar." Diriwayatkan juga oleh selain keduanya secara *marfu'* hingga sampai kepada Nabi SAW.[8] Lain dari itu, bahwa emas adalah harta yang harus dikeluarkan zakatnya dari barang itu sendiri, maka tidak dinilai dengan barang lainnya, sebagaimana harta-harta lainnya yang harus dizakati.

Pasal: Orang yang memiliki emas atau perak yang tidak murni atau dicampur dengan bahan lain, maka tidak ada zakat padanya kecuali kadar emas dan peraknya itu mencapai nishab, berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Tidak ada kewajiban zakat pada perak yang kurang dari lima uqiyah.*"[9]

Jika tidak mengetahui jumlah emas dan peraknya, serta ragu apakah mencapai nishab atau tidak, maka ia memilih antara meleburkannya (mencairkannya) agar diketahui jumlahnya yang murni, atau menanyakan kepada pembuatnya agar diketahui dan dapat memastikan zakatnya dengan yakin.

Bila ingin mengeluarkan dengan menanyakan lalu ingin mengeluarkan zakat dari yang tidak murni, maka dilihat, bila kadar bahan campurannya tidak berbeda, misalnya bahan campuran pada setiap dinar hanya seperenam (1/6) dan diketahui demikian, maka boleh mengeluarkan berdasarkan hal itu, karena sudah bisa dikeluarkan 2,5%.

Bila kadar bahan campurannya berbeda-beda atau tidak

---

[6] HR. Ad-Daraquthni dari hadits Ibnu Umar (2/93), Disebutkan oleh Al Albani di dalam *Al Irwa'* (815), dan ia berkata, "*Shahih.*"

[7] HR. Ibnu Majah (1/ح 1791) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani, Diriwayatkan juga oleh Ad-Daraquthni (2/92), Disebutkan juga oleh Al Albani di dalam *Al Irwa'* (813).

[8] HR. Abu Daud (2/ح 1573), Disebutkan oleh Az-Zaila'i di dalam *Nashb Ar-Rayah* (2/365, 366), Al Albani berkata, "*Shahih.*"

[9] Telah dikemukakan pada nomor 10 (masalah nomor 397).

diketahui dengan pasti, maka tidak boleh mengeluarkan darinya kecuali dengan cara menanyakan, karena dengan begitu bisa diyakini bahwa apa yang dikeluarkannya itu mencakup kadar zakat.

Bila mengeluarkan emasnya tanpa bahan campuran maka itu lebih baik, dan bila ingin membuang bahan campurannya dan mengeluarkan zakat dari kadar emasnya, sebagaimana bila ia mempunyai dua puluh empat dinar yang mana seperenam (1/6)nya adalah bahan campuran, sehingga seperenam ini menggugurkan empat dinar, jadi dikeluarkan darinya setengah dinar, yang berarti sebagai zakat dari dua puluh dinar, maka itu boleh. Sebab, bila ia mencairkannya maka akan diperoleh pula seperti itu.

Juga karena bahan campurannya itu tidak dizakati, kecuali bila bahan campurannya itu berupa perak, dan ia mempunyai perak lain yang bisa melengkapi nishabnya, atau mempunyai nishab, maka saat itu ia menzakati bahan campuran itu. Begitu pula bila kami katakan menggabungkan kedua jenis uang, bila si pemilik harta mengaku mengetahui bahan campurannya, atau telah menanyakan dan mengeluarkan zakatnya, maka itu diterima tanpa harus disertai sumpah.

Jika nilai emas campuran dan bahan campuran mencapai nilai dua puluh yang bernilai dua puluh dua, maka ia mengeluarkan 2,5% yang nilainya sama dengan nilai yang dizakati, karena ia berkewajiban mengeluarkan zakat harta yang baik dari jenisnya sendiri, tanpa mengurangi nilainya. *Wallahu a'lam.*

448. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila sempurna (nishabnya) maka wajib dizakati 2,5%

Yakni, bila perak mencapai dua ratus (dirham) dan emas mencapai dua puluh (dinar), maka diwajibkan zakat sebesar 2,5%. Kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat di kalangan para ahli ilmu, bahwa zakat emas dan perak adalah 2,5%. Ini telah ditetapkan oleh sabda Nabi SAW, "*Pada perak (zakatnya) seperempat puluh (2,5%).*"[10] Nabi SAW bersabda, "*Berikanlah seperempat puluh (2,5%).*[11] *Dari setiap empat puluh dirham (zakatnya) satu dirham, dan tidak ada zakatnya pada (perak) yang berjumlah seratus sembilan*

---

[10] Telah dikemukakan pada nomor 20 (masalah nomor 440).

[11] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: العشور.

puluh."[12]

At-Tirmidzi berkata, "Tentang hadits ini Al Bukhari berkata, 'Ini shahih menurutku'." Diriwayatkan juga oleh Sa'id dengan lafazh: "*Maka berikanlah zakat perak, dari setiap empat puluh dirham satu dirham.*"

Para ahli ilmu telah sepakat, bahwa zakat dari dua ratus dirham adalah lima dirham.[13] Ibnu Umar dan Aisyah meriwayatkan: "Bahwa Nabi SAW mengambil (zakat) dari setiap dua puluh dinar atau lebih sebanyak setengah dinar, dan dari empat puluh dinar sebanyak satu dinar."[14]

449. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Juga pada tambahannya walaupun hanya sedikit."

Ini diriwayatkan dari Ali dan Ibnu Umar RA. Demikian yang dikatakan Umar bin Abdul Aziz, An-Nakha'i, Malik, Ats-Tsauri, Ibnu Abi Laila, Asy-Syafi'i, Abu Yusuf, Muhammad, Abu Ubaid, Abu Tsaur dan Ibnu Al Mundzir.

Sementara, Sa'id bin Al Musayyab, Atha`, Thawus, Al Hasan, Asy-Sya'bi, Mak-hul, Az-Zuhri, Amru bin Dinar dan Abu Hanifah berkata, "Tidak ada kewajiban zakat pada tambahan dirham kecuali bila mencapai empat puluh dirham, dan tidak pula pada tambahan dinar kecuali mencapai empat dinar." Ini berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Dari setiap empat puluh dirham (zakatnya) satu dirham.*"[15]

Dari Mu'adz, dari Nabi SAW, beliau bersabda, "*Bila perak mencapai dua ratus, maka kewajibannya (zakatnya) lima dirham, kemudian tidak ada kewajiban lain hingga mencapai empat puluh dirham.*"[16] Ini adalah nash. Dan juga, karena di permulaannya (yang tidak mencapai nishab) tidak dikenai zakat, maka demikian juga yang setelahnya (hingga ketentuan jumlah berikutnya), sebagaimana pada ternak.

---

[12] HR. Abu Daud (2/ح 1572), Ibnu Majah (1/ح 1790) dan dinilai *shahih* oleh Al Albani, Ahmad di dalam *Musnad*nya (h1097/Syakir) secara ringkas dan dinilai *shahih* oleh Ahmad Syakir, Ad-Daraquthni (2/92).

[13] Lihat *Al Ijma'* karya Ibnu Al Mundzir (hal. 33).

[14] Telah dikemukakan pada nomor 7.

[15] Telah dikemukakan pada nomor 12.

[16] HR. Ad-Daraquthni (2/93, 94) dan ia berkata, "Al Jarah bin Minhal haditsnya ditinggalkan.", Diriwayatkan juga oleh Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/135).

Menurut kami: Dalilnya adalah yang diriwayatkan oleh Ali dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda, "*Berikanlah seperempat puluh (2,5%). Dari setiap empat puluh dirham satu dirham. Tidak ada kewajiban apa-apa atas kalian kecuali mencapai dua ratus. Bila berjumlah dua ratus dirham maka zakatnya lima dirham. Adapun selebihnya maka dihitung seperti demikian.*"[17] (HR. Al Atsram dan Ad-Daraquthni)

Diriwayatkan juga oleh Abu Daud dengan isnadnya dari Ashim bin Dhamrah dan Al Harits dari Ali, hanya saja ia berkata, "Aku kira itu berasal dari Nabi SAW."[18] Ini diriwayatkan juga dari Ali dan Ibnu Umar secara mauquf pada mereka.[19] Kami tidak mengetahui adanya sahabat yang menyelisihi ini sehingga dianggap sebagai ijma.

Juga karena sebagai harta yang bisa diperdagangkan, maka tambahan setelah nishab tidak dibebaskan dari zakat, sebagaimana pada biji-bijian. Apa yang mereka kemukakan berdasarkan khabar pertama, itu adalah argumentasi *dalil khithab* (*mafhum mukhalafah*)*, padahal konteksnya harus didahulukan (yakni sebelum menarik kesimpulan kebalikan). Hadits lainnya diriwayatkan oleh Abu Al Athuf Al Jarah bin Minhal, riwayatnya ditinggalkan.

Ad-Daraquthni berkata, "Malik berkata, 'Dia itu salah satu dajjal (pendusta). Ia meriwayatkannya dari Ubadah bin Nusay dari Mu'adz, padahal Ubadah tidak pernah berjumpa dengan Mu'adz, sehingga mursal." Tentang qiyasannya pada ternak, itu karena perincian ternak menyulitkan, sehingga berbeda dengan alat tukar.

Pasal: Zakat yang dikeluarkan adalah dari jenis hartanya. Bila ada beberapa macam yang nilainya sama, boleh mengeluarkan zakatnya dari salah satunya, sebagaimana zakat yang dikeluarkan untuk dua jenis kambing. Bila nilainya berbeda, maka dari setiap jenis diambil sesuai porsinya. Bila dikeluarkan dari jenis pertengahan yang

---

[17] Telah dikemukakan pada nomor 12 di awal kitab zakat.

[18] HR. Abu Daud (2/ح 1572), Al Albani berkata, "*Shahih*."

[19] HR. Abdurrazzaq di dalam *Al Mushannaf* (4/7074) dari hadits Ali secara mauquf (h7075) dari hadits Ibnu Umar secara *mauquf* juga, Ibnu Abi Syaibah di dalam *Al Mushannaf* (3/118) dari hadits Ali secara mauquf, dan juga (3.119) dari hadits Ibnu Abbas secara *mauquf*.

* Hukum yang tidak disinggung adalah kebalikan dari yang disinggung.

mencukupi jenis lainnya, maka itu juga boleh. Dan bila yang dikeluarkan itu dari jenis yang paling bagus sesuai dengan kadar yang diwajibkan, maka itu juga boleh, dan baginya pahala atas tambahan itu.

Bila mengeluarkan zakatnya dengan nilainya, misalnya setengah dinar diganti dengan sepertiga dinar dari jenis yang bagus, maka ini tidak boleh, karena Nabi SAW telah menetapkan setengah dinar, maka tidak boleh kurang dari itu. Bila mengeluarkan zakatnya dari jenis yang rendah dengan tambahan sehingga sama dengan nilai yang diwajibkan, misalnya: satu dinar dibayar dengan satu setengah dinar yang senilai, maka itu boleh.

Begitu pula bila mengeluarkan zakat dari yang bagus dengan yang pecah disertai tambahan yang menutupi kekurangan nilainya, maka itu juga boleh, karena dengan begitu berarti telah mengeluarkan yang diwajibkan dengan nilai dan kadar. Jika menzakati yang nilainya tinggi dengan yang nilainya rendah, seperti itu pula. Bila mengeluarkan yang kualitas sangat rendah[20] untuk menzakati yang kualitas bagus dengan tambahan yang nilainya sama dengan yang kualitas bagus, maka Abu Al Khaththab berkata, "Boleh."

Al Qadhi berkata, "Ia harus mengeluarkan yang kualitasnya bagus," dan tidak boleh menarik kembali kualitas rendah yang telah dikeluarkan, karena ia telah mengeluarkan yang buruk dalam hak Allah *Ta'ala*, sehingga seperti mengeluarkan zakat ternak sakit dari hewan yang sehat."

Demikian yang dikatakan Asy-Syafi'i, hanya saja para sahabatnya berkata, "Ia boleh menarik kembali yang buruk yang telah dikeluarkannya." Abu Hanifah berkata, "Boleh mengeluarkan yang buruk untuk menzakati yang bagus, dan boleh juga mengeluarkan yang pecah (retak) untuk menzakati yang utuh (bagus) tanpa konpensasi kekurangan, karena yang utuh pun bila dicampur dengan riba maka tidak berharga."

Menurut kami: Bahwa keutuhan ikut menentukan, dengan bukti, bahwa bila merusakkan yang bagus maka tidak cukup dibayar dengan yang buruk. Dan bila tidak menambahkan konpensasi yang melengkapi nilai yang diwajibkan, maka ia termasuk dalam

---

[20] Yaitu jenis yang buruk dari sesuatu. Yang dimaksud di sini adalah mengeluarkan yang buruk untuk menzakati yang bagus.

keumuman firman Allah *Ta'ala*,

وَلَا تَيَمَّمُوا۟ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ

"Dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu nafkahkan dari padanya." (Qs. Al Baqarah [2]: 267)

Dengan begitu berarti ia mengeluarkan yang buruk untuk menzakati yang bagus, maka itu tidak boleh sebagaimana pada ternak. Dan yang diwajibkan itu sudah diketahui kadar dan sifatnya, maka tidak boleh mengurangi sifat ataupun kadarnya.

Adapun riba, hal itu tidak terjadi di sini, karena yang dikeluarkan itu adalah hak Allah, dan tidak ada riba antara hamba dengan tuannya. Dan juga, karena keseimbangan/persamaan dalam norma syari'at (standar syari'at) dilihat dari segi pengganti/konpensasi. Sementara maksud dari zakat adalah pengembangan, mencukupi yang fakir dan mensyukuri nikmat Allah *Ta'ala*, maka tidak ada riba di dalamnya.

Bila dikatakan: Bila pada ternak dikeluarkan dua yang buruk sebagai ganti satu yang bagus, atau mengeluarkan dua takaran yang buruk sebagai ganti satu takar yang bagus, itu tidak boleh, mengapa kalian membolehkan mengeluarkan yang pecah (retak) untuk menzakati yang bagus (utuh) dengan tambahan? Kami katakan: Itu boleh bila yang dikeluarkannya itu[21] tidak ada aib lainya selain berkurangnya nilai. Perbedaannya: Bahwa kegunaan dari alat tukar adalah nilainya, tidak ada lainnya.

Bila yang diwajibkan dan yang dikeluarkan itu nilai dan kadarnya sama, maka itu boleh. Sedangkan kegunaan harta lainnya adalah pemanfaat dari bendanya itu sendiri, maka tidak bisa disamakan dengan yang tadi karena bisa menyebabkan hilangnya sebagian kegunaan.

Pasal: Apa boleh mengeluarkan zakat untuk salah satu mata uang berupa mata uang lainnya? Mengenai ini ada dua riwayat yang ditetapkan.

Pertama, tidak boleh. Ini yang dipilih oleh Abu Bakar. Karena mengeluarkan satu jenis untuk menzakati jenis lainnya yang masih

---

[21] Pada naskah [هـ] dicantumkan dengan redaksi: فِيْمَا أخْرَجَهُ.

satu jenis tidak diperbolehkan bila kadarnya lebih rendah, apalagi bila jenisnya berbeda.

Kedua, boleh. Ini yang lebih benar *insya Allah*. Karena kegunaan salah satunya bisa dicapai dengan mengeluarkan yang satu lagi, maka itu mencukupi, sebagaimana jenis dari yang sejenis. Demikian ini, karena kegunaan dari keduanya adalah sebagai alat tukar dan sarana untuk mencapai berbagai tujuan, maka keduanya sama-sama memerankan fungsi itu, sehingga seperti mengeluarkan yang retak untuk menzakati yang bagus (utuh).

Berbeda dengan jenis-jenis dan jenis-jenis lainnya yang wajib dizakati, karena tiap-tiap jenis mempunyai kegunaan tersendiri yang tidak dapat dicapai oleh jenis lainnya, begitu pula jenis-jenisnya, maka mengeluarkan yang tidak diwajibkan tidak bisa mencapai hikmah yang bisa dicapai dengan mengeluarkan yang diwajibkan, sedangkan dalam kasus ini bisa tercapai, sehingga itu sah, karena tidak ada gunanya mengkhususkan keabsahan dengan barangnya bila ada yang lainnya mempunyai fungsi yang sama.

Lagi pula itu lebih leluasa bagi pemberi dan penerima, lebih bermanfaat bagi keduanya dan dapat mencegah madharat dari keduanya. Karena, bila diharuskan mengeluarkan zakat dinar dari dinar itu sendiri, itu akan menyulitkan orang yang memiliki kurang dari emat puluh dinar (yakni di atas 20 tapi di bawah 40), karna ia harus mengeluarkan sebagian dari satu dinar, dan itu memerlukan pembagian dan penyertaan si fakir (si penerima) pada satu dinar di antara hartanya itu, atau bila salah satunya hendak menjual bagiannya, maka hal itu akan menimbulkan madharat bagi si pemilik dan si fakir (si penerima).

Bila dibolehkan membayarnya dengan dirham untuk menzakati itu, maka dibayarkanlah dirham kepada si fakir (mustahiq) senilai kadar yang diwajibkan, maka hal ini memudahkannya, dan si fakir pun dapat memanfaatkannya tanpa ada beban maupun madharat.

Bila diberikan kepada si fakir berupa potongan emas yang tidak dapat digunakan sebagai alat tukar, atau potongan perak yang tidak dapat digunakan sebagai alat tukar (yaitu memotong mata uang [koin] emas atau perak), maka ia tidak dapat menggunakannya untuk memenuhi kebutuhannya, walaupun bisa dijual tapi itu memerlukan beban penjualan, dan yang jelas bahwa itu akan mengurangi nilainya,

sehingga berada di antara dua madharat.

Namun dengan membolehkan pengeluaran salah satunya untuk menzakati yang lainnya, maka akan melahirkan manfaat dan menghindarkan madharat-madharat itu, juga akan tercapai hikmah zakat dengan sempurna. Maka tidak perlu dan tidak ada alasan untuk melarangnya.

Kalau pun ada asumsi hilangnya manfaat, itu hanya sedikit sekali dan hampir tidak terasa karena manfaat yang lahir sangat jelas terasa dan dapat mencegah madharat dan kesulitan dari kedua belah pihak (yang mengeluarkan dan yang menerima), maka asumsi itu tidak dianggap. *Wallahu a'lam.*

Karena itu pula, tidak boleh mengganti dalam situasi yang bisa menimbulkan madharat terhadap si fakir (mustahiq), misalnya: memberikan kepadanya sesuatu yang tidak bisa digunakan sebagai alat tukar untuk mengganti sesuatu yang bisa digunakan sebagai alat tukar.

Apabila tidak dibolehkan mengeluarkan salah satu jenis untuk menzakati jenis lainnya bila menimbulkan madharat, maka apalagi bila mengeluarkan yang lainnya. Tapi bila si pemilik memilih untuk mengeluarkan dari jenis hartanya, sementara si fakir memilih yang lainnya karena madharat yang akan dihadapainya bila ia menerima jenis itu, maka si pemilik tidak harus mengabulkannya, karena bila ia telah menunaikan apa yang diwajibkan atasnya, maka tidak lagi dibebani dengan yang lainnya. *Wallahu a'lam.*

450. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak ada zakat pada perhiasan wanita yang dipakai (dikenakan) atau yang dipinjamkan."

Ini zhahirnya madzhab, pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Umar, Jabir, Anas, Aisyah dan Asma` RA. Demikian juga yang dikatakan oleh Al Qasim, Asy-Sya'bi, Qatadah, Muhammad bin Ali, Amrah, Malik, Asy-Syafi'i, Abu Ubaid, Ishak dan Abu Tsaur.

Ibnu Abi Musa menyebutkan riwayat lainnya: Bahwa itu ada zakatnya. Ini diriwayatkan dari Umar, Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Abdullah bin Amru bin Al 'Ashr, Sa'id bin Al Musayyab, Sa'id bin Jubair, Atha`, Mujahid, Abdullah bin Syaddad, Jabir bin Zaid, Ibnu Sirin, Maimun bin Mahran, Az-Zuhri, Ats-Tsauri dan ulama madzhab

Hanafi, berdasarkan keumuman sabda Nabi SAW, "*Pada riqqah (perak yang dicetak) (zakatnya) seperempat puluh, dan tidak ada zakat untuk yang kurang dari lima uqiyah.*"[22] Pengertiannya, bahwa ada zakatnya bila mencapai lima uqiyah.

Dari Amru bin Syu'aib, dari ayahnya, dari kakeknya, ia menuturkan, "Seorang wanita dari warga Yaman datang kepada Rasulullah SAW bersama putrinya yang kedua tangannya mengenakan gelang emas, lalu beliau bertanya, '*Apa engkau sudah menunaikan zakat ini?*' wanita itu menjawab, 'Belum.' Beliau bersabda, '*Apa engkau senang bila Allah mengenakan dua gelang api padamu?*'."[23] (HR. Abu Daud).

Selain itu, karena itu termasuk kategori jenis alat tukar, sehingga seperti emas potongan (belum dicetak). Malik berkata, "Dizakati satu tahun." Al Hasan, Abdullah bin Utbah[24] dan Qatadah berkata, "Zakatnya adalah dipinjamkan." Ahmad berkata, "Lima orang sahabat Rasulullah SAW berkata, 'Tidak ada zakat pada perhiasan,' dan mereka berkata, 'Zakatnya adalah dipinjamkan'."

Landasan yang pertama adalah riwayat Afiyah bin Ayyub dari Al-Laits bin Sa'd, dari Abu Az-Zubair, dari Jabir, dari Nabi SAW, bahwa beliau bersabda, "*Tidak ada zakat pada perhiasan.*"[25] dan juga karena itu diproyeksikan untuk pemakaian yang mubah, sehingga tidak diwajibkan zakat padanya sebagaimana ternak yang dipekerjakan dan pakaian yang dipakai sendiri.

Adapun hadits-hadits shahih yang mereka gunakan sebagai dalilnya, hal itu tidak tepat digunakan sebagai argumen yang diperdebatkan, karena itu adalah riqqah, yaitu dirham yang telah dicetak. Abu Ubaid berkata, "Kami tidak mengetahui sebutan ini pada perkataan logis orang-orang Arab, kecuali dirham yang diukir yang

---

[22] Takhrijnya telah dikemukakan pada nomor 19, 20 (masalah nomor 440).

[23] HR. Abu Daud (2/ح 1563) dan dinilai *hasan* oleh Al Albani, An-Nasa'i (5/ح 2478), Disebutkan oleh Al Albani di dalam *Al Irwa`* (3/296).

[24] Abdullah bin Utbah bin Mas'ud Al Hudzali, putra saudara Abdullah bin Mas'ud. Lahir pada masa Nabi SAW. Ia termasuk tokoh kedua, meninggal setelah tahun 70. (*Taqrib At-Tahdzib*, 1/432).

[25] HR. Ad-Daraquthni (2/107) dan ia berkata, "Abu Hamzah ini Maimun, ia *dha'if.*", Al 'Ajluni menyebutkannya di dalam *Kasyf Al Khafa* (2/ح 2161) dan ia berkata, "Al Baihaqi mengatakan, 'Tidak ada asalnya.'", Al Albani menyebutkannya di dalam *Al Irwa`* (817) dan ia berkata, "Bathil."

dicantumkan nominalnya yang beradar di masyarakat." Begitu pula uqiyah, tidak ada makna lainnya selain dirham. Satu uqiyah adalah empat puluh dirham.

Adapun hadits tentang dua gelang, Abu Ubaid berkata, "Kami tidak mengetahuinya kecuali dari jalur yang diperbincangkan oleh orang-orang dahulu dan yang sekarang. At-Tirmidzi berkata, 'Tidak ada yang shahih mengenai masalah ini'."[26] Kemungkinan maksudnya bahwa zakatnya adalah dipinjamkannya, sebagaimana yang ditafsirkan oleh sebagian ulama dan pendapat sebagian sahabat dan yang lainnya.

Emas mentah (belum dicetak) tidak diproyeksikan untuk digunakan, berbeda dengan perhiasan.

Ucapan Al Kharqi, "Yang dipakai (dikenakan) atau yang dipinjamkan," yakni tidak ada zakatnya bila statusnya demikian atau dipersiapakan untuk itu. Adapun yang dipersiapkan untuk disewakan dan untuk nafkah bila diperlukan, maka dikenai zakat, karena tidak diwajibkannya zakat bagi yang diproyeksikan untuk dipakai itu adalah karena dialihkan dari peluang berkembang, maka yang selain itu tetap pada hukum asalnya (dikenai zakat).

Begitu pula yang dijadikan perhiasan untuk menghindari zakat, maka zakatnya tidak gugur. Tidak ada perbedaan antara perhiasan yang mubah dimiliki oleh wanita dan yang dikenakannya atau dipinjamkan, atau pun dimiliki laki-laki yang dipakaiakan pada keluarganya atau dipinjamkan atau dipersiapkan untuk itu, karena perhiasan itu telah beralih dari peluang berkembang kepada penggunaan yang mubah, seperti perhiasan wanita.

Pasal: Sedikit dan banyaknya perhiasan sama saja dalam hal bolehnya dikenakan dan tidak dikenai zakat.

Ibnu Hamid berkata, "Dibolehkan selama tidak mencapai seribu *mitsqal*, bila mencapai jumlah itu maka diharamkan dan dikenai zakat."

Ini berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Abu Ubaid dan Al

---

[26] Demikian yang dikatakan oleh Abu Isa. Lihat *Tuhfah Al Ahwadzi* (3/229). Setelah menilai *dha'if*nya hadits ini karena keberadaan Al Mutsanna bin Ash-Shabah dan Ibnu Lahi'ah ia berkata, "Tidak ada yang *shahih* dari Nabi SAW mengenai masalah ini."

Atsram dari Amru bin Dinar, ia menuturkan, "Jabir ditanya tentang perhiasan, apakah dikenai zakat?," ia menjawab, "Tidak." Lalu dikatakan lagi kepadanya, "Seribu dinar?", ia menjawab, "Itu sungguh banyak.'[27] Dan juga, karena menggunakan itu berarti telah keluar menunju sikap berlebihan dan kesombongan, maka tidak perlu dipakai."

Pendapat pertama lebih tepat, karena syari'at telah membolehkan mengenakan perhiasan secara mutlak tanpa ada batasan, maka tidak boleh dibatasi dengan pandangan dan pertimbangan. Hadits Jabir tidak secara jelas menafikan kewajiban, itu hanya menunjukkan *tawaqquf*[28], lain dari itu, diriwayatkan juga dari yang berbeda dengan itu.

Al Jauzajani meriwayatkan dengan isnadnya dari Abu Az-Zubair, ia menuturkan, "Aku tanyakan kepada Jabir bin Abdullah tentang perhiasan, apakah ada zakatnya? Ia menjawab, 'Tidak.' Aku katakan lagi, 'Sesungguhnya perhiasan itu bisa mencapai seribu dinar.' Ia berkata, 'Bila demikian, maka dipinjamkan dan dipakai'."

Lain dari itu, bahwa ucapan Jabir adalah ucapan sahabat, dan itu diselisihi oleh yang lainnya yang membolehkannya secara mutlak tanpa batasan apa pun, maka ucapannya tidak bisa dijadikan argumen, karena pembatasan dengan pendapat dan pertimbangan tidak diperbolehkan.

Pasal: Bila perhiasan pecah/retak (rusak) yang tidak sampai menghalangi untuk dikenakan dan dipakai, maka itu sama dengan yang baik (yang tidak pecah), tidak ada zakatnya, kecuali bila diniatkan untuk dipecahkan dan dilebur (dicairkan), maka ada zakatnya, karena dengan begitu berarti telah meniatkan untuk mengalihkan fungsinya dari fungsi dipakai, walaupun pecahnya itu bisa menghalangi pemakaiannya. Al Qadhi berkata, "Menurutku, bahwa itu ada zakatnya, karena itu sama dengan uang dan emas atau perak yang belum dicetak."

---

[27] HR. Abu Ubaid di dalam *Al Amwal* (hal. 399/ح 1275). Di dalamnya disebutkan: "Walaupun mencapai sepuluh ribu", Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/138).

[28] Yakni tidak memastikan.

Pasal: Bila mulanya perhiasan itu untuk dipakai, lalu si wanita meniatkan untuk diperdagangkan, maka dimulai hitungan haul semenjak diniatkan, karena asalnya memang diwajibkan zakat, ditiadakannya kewajiban zakat itu karena diproyeksikan untuk dipakai, sehingga bila dikembalikan kepada asalnya walaupun hanya dengan niat tanpa melepaskannya dari pemakaian, maka itu sama seperti barang dagangan yang mulanya dipakai sendiri lalu diniatkan untuk diperdagangkan.

Pasal: Nishab pada perhiasan yang wajib dizakati dihitung berdasarkan bobotnya. Bila seseorang memiliki perhiasan yang nilainya dua ratus dirham namun beratnya tidak mencapai dua ratus maka tidak ada zakatnya. Bila beratnya mencapai dua ratus maka ada zakatnya, walaupun nilainya tidak sampai dua ratus, berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Tidak ada zakat pada perak yang kurang dari lima uqiyah.*"[29] Kecuali bila perhiasan itu diproyeksikan untuk perdagangan, maka tetap dihitung.

Bila nilainya dihitung dengan nilai emas atau perak lalu mencapai nishab, maka ada zakatnya, karena zakatnya (yakni zakat barang dagangan) terkait dengan nilai (harga). Adapun yang tidak diproyeksikan untuk perdagangan, maka zakatnya terkait dengan barangnya, sehingga penghitungan nishabnya berdasarkan beratnya.

Si pemilik boleh memilih antara mengeluarkan zakatnya sebanyak seperempat puluh (2,5 %) dari perhiasan itu, atau membayarkan yang sama beratnya dengan seperempat puluhnya dari jenis yang sama, walaupun beratnya lebih banyak, sebagaimana telah kami paparkan bahwa dalam hal ini tidak berlaku riba. Bila si pemilik hendak memecahkannya dan membayarkan seperempat puluhnya, maka tidak boleh dilakukan karena hal itu mengurangi nilainya, ini madzhab Asy-Syafi'i.

Sedangkan Malik berkata bahwa ukurannya dengan berat. Bila berat perhiasan dua puluh dan nilainya tiga puluh, maka kewajibannya setengah *mitsqal*, tidak ada tambahan pada nilainya, karena itu adalah nishab dari jenis emas dan perak, maka zakatnya terkait dengan timbangannya, bukan dengan sifatnya, sebagaimana dirham yang telah dicetak.

---

[29] Telah dikemukakan pada nomor 9.

Menurut kami: Bahwa pembuatan (atau pencetakan) menjadi sifat nishab, sehingga mempunyai nilai tersendiri, maka ikut diperhitungkan sebagaimana kualitas pada harta zakat lainnya. Tentang dalil mereka, kami juga menggunakannya, dan bahwa zakat berkaitan dengan berat dan sifatnya, seperti yang kualitas bagus dari emas, perak, ternak, biji-bijian dan buah-buahan, maka tidak boleh mengeluarkan yang buruk untuk menzakati yang bagus, demikian juga di sini.

Bila ingin mengeluarkan perak untuk menzakati perhiasan emas, atau mengeluarkan emas untuk menzakati perhiasan perak, maka boleh dikeluarkan seperti itu sebagaimana yang telah kami kemukakan tentang pengeluaran zakat salah satu mata uang. Ibnu Aqil berkata bahwa ukuran nishab juga dengan nilai (harga).

Bila seseorang memiliki perhiasan yang beratnya sembilan belas namun nilainya (harganya) dua puluh karena faktor pembuatan, maka ada zakatnya. Konteks perkataan Ahmad adalah ukuran berat, inilah konteks yang ditetapkannya, berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Tidak ada kewajiban zakat pada (harta) yang kurang dari dua puluh uqiyah.*"

Selain itu juga, karena itu adalah harta yang wajib dizakati pada barangnya, sehingga tidak diukur dengan nilai perak yang dicetak, karena tambahan nilai dari faktor pembuatan adalah seperti pertambahan nilai karena kemahalan permatanya, karena itu, sebagaimana tidak diwajibkan tambahan pada tingginya nilai permata, maka begitu pula pada yang lainnya.

Pasal: Bila pada perhiasan ada intan dan permatanya, maka zakatnya hanya dikenakan pada emas dan peraknya saja, tidak termasuk permatanya, karena memang tidak ada zakatnya menurut seorang ahli ilmu. Bila perhiasan itu untuk diperdagangkan, maka dihitung beserta permatanya, karena permata itu bila disendirikan dan diproyeksikan untuk diperdagangkan, maka dihitung dan dizakati. Begitu pula bila termasuk dalam perhiasan untuk diperdagangkan.

Pasal: Bila seorang wanita menggunakan perhiasan yang tidak seharusnya ia kenakan, misalnya ia menggunakan perhiasan laki-laki seperti perhiasan pedang dan ikat pinggang, maka itu haram,

dan itu dikenakan zakat sebagaimana laki-laki menggunakan perhiasan wanita.

Pasal: Wanita boleh mengenakan perhiasan emas, perak, permata dan lain-lain yang biasa dikenakan oleh wanita, misalnya: gelang tangan, gelang kaki, anjing, cincin dan atau lainya yang biasa dipakai pada wajah mereka, leher, tangan, kaki, telinga dan lain-lainnya. Adapun yang tidak biasa dipakai mereka, seperti ikat pinggang dan serupanya yang merupakan perhiasan laki-laki, maka itu haram, dan tetap dikenakan zakat, sebagaimana laki-laki yang mengenakan perhiasan wanita.

451. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Tidak ada zakat pada perhiasan pedang, ikat pinggang dan cincin laki-laki."

Penjelasan: Bahwa perhiasan yang dibolehkan pemakaiannya maka tidak ada zakatnya bila diproyeksikan untuk dipakai, baik itu untuk laki-laki maupun untuk perempuan, karena yang demikian ini berarti telah dialihkan dari konsep berkembang kepada penggunaan yang mubah, sehingga menyerupai pakaian yang dipakai sendiri dan ternak yang dipekerjakan.

Laki-laki boleh mengenakan cincin perak, karena Nabi SAW membuat cincin dari perak.[30] (HR. *Muttafaq 'Alaih*). Perhiasan pedang adalah memasangkan perak pada gagangnya[31] atau dihiasi dengan perak, karena Anas berkata, "Gagang pedang Rasulullah SAW terbuat dari perak."[32]

Hisyam bin Urwah berkata, "Pedang Az-Zubair dihiasi dengan perak."[33] Keduanya diriwayatkan oleh Al Atsram dengan isnadnya. Ikat pinggang juga boleh dihiasi dengan perak, karena itu adalah perhiasan yang biasa dikenakan laki-laki, jadi seperi halnya cincin. Ada nukilan yang menyebutkan dimakruhkannya hal itu karena

---

[30] HR. Al Bukhari (1/ح 5873/*Fath*), Muslim (2/pakaian dan perhiasan/1656/55), At-Tirmidzi (4/ح 1739) seperti itu, An-Nasa'i (8/ح 5211), Ibnu Majah (2/ح 3639), Ahmad (h4677/Syakir).

[31] Yaitu bagian ujung pegangannya.

[32] HR. Abu Daud (3/ح 2583), At-Tirmidzi (4/ح 1691), An-Nasa'i (8/ح 5389), Disebutkan oleh Al Albani di dalam *Al Irwa'* (822) dan ia berkata, "*Shahih.*"

[33] HR. Al Bukhari (7/ح 3974/*Fath*), Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/144).

mengandung kebanggaan diri dan kesombongan, yaitu seperti pita leher.

Pendapat pertama lebih mengena, karena pita leher tidak biasa digunakan laki-laki, berbeda dengan dengan ikat pinggang. Diqiyaskan pada ikat pinggang: baju besi[34], topi baja, khuff (sepatu kulit), ra`n[35], dan sarung senjata (tempat pedang atau panah). Boleh juga menggunakan perak pada cangkir dan serupanya bila diperlukan. Maksudnya diperlukan adalah memanfaatkannya untuk itu walaupun bisa menggunakan yang lainnya.

Di dalam *Shahih Al Bukhari* disebutkan: Dari Anas: Bahwa cangkir Rasulullah SAW retak, lalu beliau mengikatkan rantai perak padanya.[36]

Al Qadhi berkata, "Dibolehkan menggunakannya sedikit walaupun bukan karena dibutuhkan." Adapun Ahmad memakruhkan penggunaannya sebagai ring pada bejana, karena digunakan. Adapun emas, boleh digunakan bila darurat, seperti pada hidung bagi yang hidungnya patah.

Ini berdasarkan riwayat dari Abdurrahman bin Tharfah: "Bahwa kakeknya, Arfajah bin Sa'id, hidungnya patah pada hari kilab, lalu membuat hidung dari perak namun membusuk padanya, maka Rasulullah SAW menyuruhnya untuk membuat hidung dari emas."[37] (HR. Abu Daud).

Imam Ahmad berkata, "Mengikat gigi dengan emas bila dikhawatirkan rontok telah dilakukan orang-orang, itu tidak apa-apa karena darurat."

Al Atsram meriwayatkan dari Musa bin Thalhah, Abu Jamrah Adh-Dhab'i, Abu Rafi', Tsabit Al Banani, Isma'il bin Zaid bin Tsabit dan Al Mughirah bin Abdullah, bahwa mereka mengecangkan gigi mereka dengan emas. Dari Al Hasan, Az-Zuhri dan An-Nakha'i, bahwa mereka memberikan rukhshah untuk hal itu. Adapun untuk selain itu dari emas, telah diriwayatkan dari Ahmad rahimahullah

---

[34] *Jausyan* adalah besi yang digunakan untuk senjata. Al Jauhari berkata, "*Jausyan* adalah baju besi dan sebutan bagi laki-laki." (*Al-Lisan*/13/88).

[35] Seperti *khuff* hanya saja tidak ada kakinya dan lebih panjang daripada *khuff*.

[36] HR. Al Bukhari (6/ح 3109/*Fath*).

[37] HR. Abu Daud (4/ح 4232) dan dihasankan oleh Al Albani di dalam *Shahih AbiDawud*, At-Tirmidzi (4/ح 1770), An-Nasa`i (8/ح 5176, 5177), Ahmad di dalam *Musnad*nya (5/23).

adanya rukhshah pada pedang.

Al Atsram berkata, "Ahmad berkata, 'Diriwayatkan bahwa ditempelkan paku emas pada pedang Utsman bin Hanif.' Abu Abdillah berkata, 'Kini paku itu ada pada pedang itu.' Ia juga berkata, 'Umar pernah punya pedang yang ada hiasannya[38] yang terbuat dari emas.' Dari hadits Isma'il bin Umayyah dari Nafi'."

At-Tirmidzi meriwayatkan dengan isnadnya dari Mazidah Al Ashri: Bahwa Nabi SAW memasuki Makkah, sedangkan pada pedangnya ada emas dan perak.[39] Ada riwayat lain dari Ahmad yang menunjukkan haramnya hal itu, Al Atsram berkata, "Aku katakan kepada Abu Abdillah, 'Bila dikhawatirkan copot lalu dibuatkan paku emas padanya?' Ia menjawab, 'Sesungguhnya rukhshah itu untuk gigi, itupun karena darurat, adapun paku, telah diriwayatkan, 'Barangsiapa berhias dengan *kharishishah*, maka pada hari kiamat nanti akan disetrikakan dengannya.'[40] Aku tanyakan, 'Apa itu *kharishishah*?' ia menjawab, 'Sesuatu yang kecil seperti biji gandum'."

Al Atsram juga meriwayatkan dengan isnadnya dari Syahr bin Hausyab, dari Abdurrahman bin Ghanam, ia berkata, "Barangsiapa berhias atau mengenakan pehiasan *kharishishah*, maka akan disetrikakan padanya di hari kiamat nanti, baik ia akan diampuni maupun akan diadzab."[41]

Diceritakan dari Abu Bakar, dari para sahabat kami, bahwa dibolehkan menggunakan sedikit emas. Mungkin ia berdalih dengan khabar yang kami riwayatkan dan menghiaskan emas pada perak. Selain itu juga, karena emas adalah salah satu dari tiga hal yang diharamkan atas kaum laki-laki, maka bila hanya sedikit tidak apa, sebagaimana yang lainnya. Dan setiap yang dibolehkan untuk

---

[38] Pada naskah [هـ] disebutkan dengan redaksi: فيه سبائك.

[39] HR. At-Tirmidzi (4/ح 1690), isnadnya lemah sekali, Diriwayatkan juga i dalam *Asy-Syamail* (hdts 78/ح al. 64), Al Albani berkata, "Hadits mungkar karena kesendirian Shuwar. Ia seorang yang tidak dikenal, sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Al Qaththan dan yang lainnya."

[40] HR. Ahmad (4/227), Disebutkan oleh Al Haitsami di dalam *Al Majma'* (5/147) dan ia berkata, "Diriwayatkan oleh Ahmad. Di dalam sanadnya terdapat Syahr, ia perawi yang *dha'if*, namun haditsnya boleh ditulis. Para perawi lainnya adalah para perawi *shahih*." Ibnu Al Atsir mengatakan di dalam *An-Nihayah*, "Yaitu butiran yang berkilauan di pasir yang punya pancaran seperti sumber cahaya."

[41] HR. Ahmad (4/227), di dalam sanadnya terdapat Syahr bin Hausyab, ia perawi yang *dha'if*.

perhiasan, maka tidak ada zakatnya bila diproyeksikan untuk dipakai.

452. Dia berkata, "Orang yang membuat bejana emas dan perak berarti telah durhaka, dan diwajibkan zakat padanya."

Penjelasan: Bahwa membuat bejana emas dan perak hukumnya haram, baik laki-laki maupun wanita, begitu pula menggunakannya. Asy-Syafi'i dalam salah satu pendapatnya berkata, "Tidak diharamkan membuatnya, karena nash yang ada hanya mengharamkan penggunaannya, maka pembuatannya tetap dibolehkan sesuai dengan asalnya."

Menurut kami: Bahwa yang diharamkan penggunaannya maka diharamkan juga pembuatannya, seperti halnya alat-alat permainan yang melengahkan, dan dalam hal ini sama saja antara laki-laki dan perempuan, karena makna pengharaman itu mencakup laki-laki dan perempuan, yaitu menimbulkan keborosan dan kesombongan, serta mematahkan hati orang-orang fakir, maka keduanya sama diharamkan.

Adapun dihalalkannya wanita mengunakannya sebagai perhiasan, itu adalah karena kebutuhan mereka berhias untuk suami mereka, dan kebutuhan ini tidak terdapat pada bejana, maka tetap diharamkan. Karena begitu, maka diwajibkan zakat padanya tanpa ada perbedaan pendapat di kalangan ahli ilmu, namun zakatnya itu diwajibkan bila beratnya mencapai nishab, atau ada yang lainnya yang bila digabungkan jumlahnya mencapai nishab.

Bila nilainya lebih (dari timbangannya) karena biaya produksinya (pembuatannya) maka kelebihannya itu tidak dianggap, karena itu diharamkan maka tidak ada nilainya dalam syari'at. Kemudian zakatnya dikeluarkan seperempat puluhnya berdasarkan nilainya yang belum dicetak. Bila ingin dipecahkan maka dikeluarkan zakatnya yang telah dipecah.

Bila dikeluarkan zakatnya yang belum dicetak, maka itu juga boleh, karena pembuatannya tidak mengurangi nilainya yang pecah. Abu Al Khaththab berkata pandangan lain yang memperhitungkan nilainya (biaya produksi). Namun pendapat pertama lebih benar *insya Allah*.

Pasal: Setiap emas dan perak yang pembuatannya diharamkan, maka zakatnya tidak gugur karena pembuatannya, karena asalnya diwajibkan zakat padanya, karena pada dasarnya itu diciptakan untuk perdagangan dan sarana memperoleh yang lain (yakni sebagai alat tukar), dan tidak ada hal lain yang menghalanginya, maka tetap pada hukum asalnya.

Ahmad berkata, "Yang ada pada pelana atau tali kekang, maka ada zakatnya." Ia juga menetapkan demikian tentang perhiasan pada tali pelana[42], pijakan kaki pelana• dan tali kekang, yaitu haram.

Dalam riwayat Al Atsram ia berkata, "Aku memakruhkan perak pada mulut bejana." Kemudian ia berkata, "Ini sesuatu yang aku takwilkan." Diqiyaskan pada apa yang dikatakannya: Perhiasan pada tempat tinta, tempat pena, pelana dan lain-lainnya yang biasa ada di atas tunggangan, walaupun hanya disepuhkan pada baginya luarnya, maka itu haram, dan ada zakatnya.

Ulama madzhab Hanafi berkata, "Itu dibolehkan, karena mengikuti yang dibolehkan, sehingga mengikuti pula pembolehannya."

Menurut kami: Bahwa ini adalah pemborosan serta bisa mengantarkan pada kesombongan dan mematahkan hati orang-orang fakir, maka diharamkan sebagaimana membuat bejana emas. Nabi SAW pun telah melarang laki-laki mengenakan cincin emas.[43] Maka menyepuh pedang (dengan emas) lebih dilarang.

Bila sepuhan pada atap (plafon/langit-langit) rontok dan tidak dapat dikumpulkan, maka tidak haram membiarkannya, karena tidak

---

[42] Yaitu tali yang berada di bagian belakang pelana yang dipasangkan melewati ekor kuda (tunggangan).

• Biasanya termasuk bagian dari rangkaian pelana, yaitu untuk pijakan penunggang kuda ketika hendak menaikinya.

[43] HR. Muslim di dalam kitab *Shahih*-nya dari hadits Ali bin Abu Thalib (3/pakaian/1648/31 dengan lafazh: "Rasulullah SAW melarangku mengenakan cincin emas ..." al hadits, Abu Daud (4/ح 4051) seperti itu, At-Tirmidzi (2/ح 264), Diriwayatkan juga oleh Al Bukhari dari hadits Abu Hurairah (10/ح 5864/*Fath*) dengan lafazh: "Melarang (mengenakan) cincin emas", Ibnu Majah (2/ح 3642) dari hadits Ali dengan lafazh: "Rasulullah SAW melarang mengenakan cincin emas" dan dari hadits Ibnu Umar (2/ح 3643) dengan lafazh: "(melarang mengenakan) cincin emas", Diriwayatkan juga oleh Ahmad di dalam *Musnad*nya (1/114, 116) dari hadits Ali dengan lafazh: "Melarangku", Diriwayatkan juga oleh Malik di dalam *Al Muwathta`* (1/80/28) dari hadits Ali dengan lafazh: "Melarangku ..."

ada gunanya merusak dan mengikisnya, lagi pula tidak ada zakatnya, karena nilainya sudah hilang, dan bila nilainya belum hilang dan belum rontok, maka diharamkan membiarkannya.

Telah sampai kepada kami, bahwa Umar bin Abdul Aziz, ketika ia berkuasa, ia hendak mengumpulkan sepuhan emas yang ada di masjid Damaskus, lalu dikatakan kepadanya, bahwa tidak ada yang dapat dikumpulkan darinya, maka ia pun membiarkannya.

Juga tidak boleh menghias mushaf atau mihrab atau membuat lampu-lampu dari emas dan perak, karena itu sama dengan bejana, bila diwakafkan ke masjid atau lainnya, maka itu tidak sah, karena itu bukan kebajikan dan bukan perbuatan baik, tapi itu seperti sama dengan sedekah, maka dipecahkan kemudian disalurkan untuk kemaslahatan dan kemakmuran masjid.

Begitu pula bila seseorang mewakafkan kuda dengan tali kekang berperak, Ahmad telah berkata tentang seseorang yang mewakafkan kuda *fi sabilillah* (di jalan Allah) yang tali kekangnya mengandung perak, "Ia sesuai dengan yang diwakafkannya. Tapi bila perak dari pelana dan tali kekang itu dijual lalu disertakan pada wakafnya seperti itu, maka itu lebih aku sukai, karena perak yang seperti itu (menempat seperti itu) tidak dapat dimanfaatkan, tapi bila dilepaskan maka hasilnya malah bisa digunakan untuk membeli pelana dan tali kekang, sehingga lebih bermanfaat bagi kaum muslim."

Dikatakan, "Bila peraknya dijual lalu hasilnya untuk makanan kudanya?." Ia menjawab, "Boleh." Ini menunjukkan bahwa bolehnya (tidak haramnya) menghias pelana dan tali kekang dengan perak, seandainya tidak demikian, tentu ia tidak akan berkata, "Ia sesuai dengan yang diwakafkannya."

Lagi pula, kebiasaannya memang begitu, sehingga seperi halnya menghias ikat pinggang. Bila kami katakan haram, maka di samping tidak ada yang bisa dikumpulkan darinya, juga tidak diharamkan membiarkannya, sebagaimana yang kami katakan tentang menyepuh atap (plafon/langit-langit).

Al Qadhi membolehkan mengikat mushaf dengan emas atau perak bagi wanita, terutama bisa mushafnya tidak bagus, karena itu adalah perhiasan wanita yang biasa dipakainya dan dihalalkan untuk dikenakan pada tubuh dan pakaiannya. Adapun selainnya maka

hukumnya seperti hukum bejana, tidak dibolehkan bagi wanita kecuali apa yang dibolehkan bagi laki-laki. Bila dibolehkan baginya, tentu dibolehkan juga mengikat bejana, tangga dan sebagainya dengan itu. Demikian yang disebutkan oleh Ibnu Aqil.

Pasal: Setiap yang diharamkan pembuatannya, maka diwajibkan zakat padanya bila mencapai nishab atau bila digabungkan dengan yang lainnya mencapai nishab, sebagaimana yang telah kami kemukakan.

453. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Adapun yang berasal dari rikaz, yaitu barang yang dikubur pada masa jahiliyah (sebelum Islam), baik sedikit maupun banyak, maka seperlimanya adalah hak mustahiq zakat, sedang sisanya menjadi haknya (si penemu)."

Ad-Difn, dengan kasrah pada huruf *daal* artinya *al madfuun* (yang terpendam). *Rikaz* adalah yang terpendam di dalam tanah. Asalnya dari kata *rakaza-yarkizu*, seperti *gharaza-yaghrizu*. Contoh kalimat: *rakaza ar-ramh* (menancapkan tombak) yaitu apabila *gharaza asfalahu* (menanamkan bagian bawahnya).

Kata lainnya dari kata itu adalah *ar-rikz*, yaitu suara yang samar. Allah *Ta'ala* berfirman,

هَلْ تُحِسُّ مِنْهُم مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا

"*Adakah kamu melihat seorang pun dari mereka atau kamu dengar suara mereka yang samar-samar?.*" (Qs. Maryam [19]: 98)

Landasan hukum zakat pada rikaz adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah dari Rasulullah SAW, bahwa beliau bersabda, "*Hewan itu tidak harus mengganti apa yang dirusaknya.*"[44] (HR. *Muttafaq 'Alaih*).

Tentang ini juga telah menjadi ijma (konsensus umat), Ibnu Al Mundzir* berkata, "Kami tidak mengetahui seorang pun yang menyelisihi hadits ini, kecuali Al Hasan, ia membedakan antara yang

---

[44] HR. Al Bukhari (5/2355/*Fath*), Muslm (3/ح hudud/45/1334), Abu Daud (4/ح 4593), At-Tirmidzi (3/ح 642), An-Nasa'i (5/ح 2494), Ahmad di dalam *Musnad*nya (7120, 7253).

* Diesebutkan oleh Ibnu Al Mundzir di dalam *Al Ijma'* (hal. 34/100).

ditemukan di tanah perang dan tanah Arab, ia berkata, 'Yang terdapat di tanah perang diwajibkan seperlima, sedangkan yang terdapat di tanah Arab diwajibkan zakat'."

Pasal: Yang mewajibkan seperlima pada semuanya adalah: Az-Zuhri, Asy-Syafi'i, Abu Hanifah beserta para sahabatnya, Abu Tsaur, Ibnu Al Mundzir, dan lain-lain. Masalah ini mencakup lima pasal:

Pasal pertama, tentang kewajibannya. Rikaz yang terkait dengan kewajiban seperlima adalah yang termasuk harta yang dipendam pada masa jahiliyah. Ini merupakan pendapat Al Hasan, Asy-Sya'bi, Malik, Asy-Syafi'i, dan Abu Tsaur.

Standarnya adalah dengan dilihat tanda-tandanya, seperti nama para raja mereka, gambar-gambar mereka, salib-salib mereka, dan gambar-gambar berhala mereka. Tapi bila yang ada hanya berupa simbol-simbol Islam, atau nama Nabi SAW atau salah seorang khalifah kaum muslim, atau wali mereka, atau ayat Al Qur`an, atau lainnya, maka itu adalah *luqathah* (barang temuan), karena itu milik orang Islam walaupun tidak diketahui kapan hilang darinya.

Bila tanda yang ditemukan adalah sebagian simbol Islam dan sebagian lainnya simbol kufur, maka seperti itu pula. Demikian yang ditetapkan oleh Ahmad dalam riwayat Ibnu Al Manshur, yang tampak bahwa itu menjadi milik orang Islam dan tidak diketahui kapan lepas dari kepemilikan kaum muslim, sehingga seperti semuanya bersimbolkan kaum muslim.

Pasal kedua, tentang tempatnya. Mengenai ini ada empat kemungkinan. *Pertama*, ditemukan di tempat-tempat tak bertuan atau yang tidak diketahui pemiliknya, tanah yang tidak ada bekas kepemilikan, seperti bangunan-bangunan lama, perbukitan, tembok jahiliyah, dan kuburan mereka. Semua ini dikeluarkan zakatnya sebesar seperlimanya, tidak ada perbedaan pendapat mengenai ini, sama seperti yang telah kami sebutkan tadi.

Bila ditemukan di tanah seperti itu atau di jalanan yang tidak ada pemiliknya, atau di desa yang sudah hancur, maka seperti itu pula hukumnya, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Amru bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya, ia menuturkan, "Rasulullah SAW ditanya tentang *luqathah*? Beliau pun menjawab,

مَا كَانَ فِي طَرِيقٍ مَأْتِيٍّ أَوْ فِي قَرْيَةٍ عَامِرَةٍ فَعَرِّفْهَا سَنَةً، فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا وَإِلاَّ فَلَكَ، وَمَا لَمْ يَكُنْ فِي طَرِيقٍ مَأْتِيٍّ، وَلاَ فِي قَرْيَةٍ عَامِرَةٍ فَفِيهِ، وَفِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ.

'Yang ditemukan di jalanan yang biasa didatangi manusia atau desa yang dihuni, maka diumumkan selama satu tahun. Bila pemiliknya datang (maka diserahkan kepadanya), sedangkan bila tidak ada maka itu milikmu. Adapun yang ditemukan di jalanan yang tidak didatangi manusia, atau tidak pada desa yang dihuni, maka (dikeluarkan) seperlima padanya dan begitu pula pada rikaz'."[45] (HR. An-Nasa`i).

Kedua, ditemukan pada tanah miliknya yang berpindah ke tangannya (yang sebelumnya milik orang lain), maka itu menjadi miliknya menurut salah satu pendapat, karena itu adalah harta orang kafir yang dikalahkan pada masa Islam, maka menjadi milik orang yang mengalahkannya, seperti halnya ghanimah (harta rampasan perang).

Juga karena rikaz tidak dimiliki dengan kepemilikan tanah, karena hanya disimpan di sana, akan tetapi dimiliki dengan mengalahkannya, dan ini telah dikalahkan, maka menjadi miliknya.

Pendapat kedua, itu adalah milik orang yang sebelumnya bila mengakuinya, sedangkan bila tidak mengakuinya maka milik yang sebelumnya lagi, demikian seterusnya hingga kepada pemilik pertama. Ini madzhab Asy-Syafi'i. Karena ia pernah menggarapnya sehingga kemungkinan juga memiliki apa yang di dalamnya, bila lahan itu telah berpindah kepemilikan karena pewarisan, maka hukumnya adalah sebagai harta warisan.

Bila para ahli waris sepakat bahwa itu bukan milik orang yang diwarisinya, maka itu milik pemilik pertama, dan bila pemilik pertama tidak diketahui maka itu seperti harta yang hilang yang tidak diketahui pemiliknya.

Pendapat pertama lebih tepat, insya Allah, karena rikaz tidak dimiliki dengan kepemilikan lahan, karena tidak termasuk bagiannya,

---

[45] HR. An-Nasa`i (5/ح 2493), Abu Daud (2/ح 1710) seperti itu, dan dihasankan oleh Al Albani.

akan tetapi sekadar ditempatkan di dalamnya, maka statusnya menjadi seperti rerumputan, kayu, atau binatang liar yang ditemukan di tanah orang lain, maka boleh diambil dan ia lebih berhak terhadapnya. Namun bila si pemilik lahan sebelumnya mengklaim bahwa itu miliknya, maka ucapan yang diterima adalah ucapannya, karena tangannya pernah menggarapnya dan itu tempatnya. Sedangkan bila tidak diklaim maka itu menjadi milik yang menemukannya.

Bila para ahli waris berselisih, yang sebagian mengingkari bahwa itu milik orang yang mereka warisi, dan sebagian lagi tidak mengingkari, maka hukum yang mengingkari adalah hukum pemilik yang tidak mengakui, sedangkan hukum yang mengklaim adalah hukum pemilik yang mengakui.

Ketiga, ditemukan di tanah orang lain, baik muslim maupun ahli dzimmah. Ada riwayat dari Ahmad yang menunjukkan bahwa itu menjadi hak si pemilik tanah, karena ia berkata tentang orang yang menyewa pekerja untuk menggali di tanahnya, lalu pada galian itu ditemukan harta terpendam, maka barang itu milik si pemilik tanah. Ini pendapat Abu Hanifah dan Muhammad bin Al Hasan.

Dinukil juga dari Ahmad yang menunjukkan bahwa harta itu menjadi hak orang yang menemukannya, karena ia berkata tentang masalah orang yang menyewa pekerja untuk menggali di tanahnya, lalu ditemukan harta terpendam, maka harta itu menjadi milik si pekerja (penggali). Ini dinukil darinya oleh Muhammad bin Yahya Al Kahal.

Al Qadhi berkata, "Inilah yang benar." Ini menunjukkan bahwa rikaz adalah milik yang menemukannya. Ini pendapat Al Hasan bin Shalih dan Abu Tsaur, sementara Abu Yusuf menilainya bagus. Ini karena harta terpendam tidak dimiliki dengan kepemilikan lahan, sebagaimana yang telah kami sebutkan pada bagian (pasal) sebelum ini, sehingga menjadi milik orang yang menemukannya.

Namun bila si pemilik lahan mengklaimnya, maka ucapan yang diterima adalah ucapannya, karena ia menguasainya dan itu ada di lahannya. Bila ia tidak mengklaim maka harta itu menjadi milik orang yang menemukannya.

Asy-Syafi'i berkata, "Itu menjadi milik si pemilik lahan bila ia mengklaimnya, dan bila ia tidak mengklaimnya maka menjadi milik pemilik pertama, karena barang itu pernah di dalam kekuasaannya." Ia

kemudian mengemukakan argumen seperti yang telah kami sebutkan pada bagian sebelum ini.

Bila si pemilik tanah menyewa tukang gali untuk menggalikan di lahannya karena ingin mencari harta terpendam, lalu menemukannya, maka si penggali tidak berhak apa-apa terhadap barang temuan itu, dan yang dianggap sebagai penemunya adalah yang menyewa itu, karena ia menyewanya untuk keperluan itu, sehingga sama seperti ia menyewanya untuk mencari rumput atau berburu, yang hasilnya menjadi hak penyewa, bukan hak yang disewa.

Jika disewa untuk tujuan selain mencari rikaz (harta karun), (lalu ditemukan harta terpendam) maka yang dianggap sebagai penemunya adalah yang disewa."

Al Auza'i berkata, "Bila aku menyewa pekerja untuk menggali di lahanku lalu ia menemukan harta terpendam, maka itu miliknya. Bila aku katakan, 'Aku menyewamu untuk menggali di sini, dengan harapan aku dapat menemukan harta terpendam, lalu aku bacakan *basmalah* untuknya, maka baginya pahalanya, dan bagiku apa yang ditemukan'."

Pasal: Bila menyewa lahan lalu menemukan harta terpendam, maka itu menjadi hak yang menemukannya. Ini menurut salah satu pendapat, sedangkan menurut pendapat lainnya, itu menjadi hak si pemilik lahan, berdasarkan dua riwayat yang menyebutan tentang orang yang menemukan harta terpendam di lahan yang telah beralih kepemilikannya kepadanya.

Bila keduanya berselisih, dan masing-masing menyatakan bahwa itu miliknya, maka ada dua pendapat juga: *Pertama*, ucapan yang diterima adalah ucapan si pemilik lahan, karena apa yang terpendam mengikuti tanahnya. *Kedua*, ucapan yang diterima adalah ucapan si penyewa, karena barang itu ditanam di dalam tanah itu dan bukan bagian darinya. Jadi, ucapan yang diterima adalah ucapan orang yang memegang barang itu, seperti halnya kain.

Keempat, ditemukan di tanah perang. Bila ditemukan oleh sekelompok kaum muslim maka ghanimah itu menjadi milik mereka. Namun bila ditemukan sendirian maka menjadi hak orang yang menemukannya. Hukumnya sama dengan bila ditemukan di lahan tak bertuan atau di lahan milik kaum muslim.

Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i berkata, "Bila pemilik tanah diketahui, dan ia orang kafir harbi, maka itu juga sebagai ghanimah." Karena barang itu berada di dalam simpanan pemilik tertentu, sehingga menyerupai yang diambil dari rumah atau lemari.

Menurut kami: tempatnya tidak ada pemiliknya yang patut dihormati, sama seperti yang diketahui pemiliknya. Lalu pendapat kami seperti perkataan mereka, didasarkan pada perkataan kami bahwa rikaz di wilayah Islam menjadi hak si pemilik tanah.

Pasal ketiga, tentang sifat rikaz yang diwajibkan seperlimanya. Yaitu semua yang disebut harta dengan berbagai jenisnya, baik emas, perak, besi, tembaga, nikel, platinum, metal, kuningan, bejana, maupun yang lainnya. Ini pendapat Ishak, Abu Ubaid, Ibnu Al Mundzir, ulama madzhab Hanafi, salah satu riwayat dari Malik, dan salah satu pendapat Asy-Syafi'i. Pendapat lainnya menyebutkan, "Tidak diwajibkan (seperlima) kecuali pada emas dan perak."

Menurut kami: dalilnya adalah keumuman sabda Nabi SAW, "*Dan pada rikaz (zakatnya) seperlima.*"[46] Juga karena itu adalah harta yang diperoleh dari harta orang-orang kafir, maka diwajibkan seperlima padanya dengan segala jenisnya, sebagaimana ghanimah.

Jadi, kewajiban seperlima itu diberlakukan baik sedikit maupun banyak, demikian menurut imam kami, Malik, Ishak, ulama madzhab Hanafi, dan Asy-Syafi'i dalam pendapat lamanya, sedangkan pendapat barunya, "Ada nishabnya, karena itu adalah hak harta yang diwajibkan atas apa yang dikeluarkan dari tanah, sebagaimana barang tambang dan tumbuhan."

Menurut kami: dalilnya adalah keumuman hadits tadi. Juga karena itu adalah harta yang terkena kewajiban seperlima, maka tidak ada nishabnya, seperti halnya ghanimah (harta rampasan perang). Harta itu adalah harta orang kafir yang dikalahkan oleh Islam, maka seperti halnya ghanimah, sedangkan barang tambang dan tumbuhan memerlukan pengerjaan dan pembiayaan, sehingga ada nishabnya untuk meringankan, berbeda dengan rikaz.

Juga karena yang diwajibkan pada keduanya (barang tambang dan tumbuhan) adalah untuk pengembangan, maka ada nishabnya

---

[46] Telah dikemukakan pada dua hadits yang lalu.

untuk mencapai batas yang dianggap sebagai pengembangan darinya, berbeda dengan masalah yang kita bahas ini.

Pasal keempat, tentang kadar yang diwajibkan pada rikaz dan penyalurannya. Kadarnya adalah seperlima, berdasarkan hadits yang telah kami kemukakan dan ijma. Adapun penyalurannya, ada perbedaan riwayat dari Ahmad mengenai ini disamping adanya perbedaan pendapat di kalangan ahli ilmu.

Al Kharqi berkata, "Disalurkan kepada mustahiq zakat." Ini ditetapkan oleh Ahmad dalam riwayat Hanbal, ia berkata, "Seperlima dari rikaz diberikan ke tempat penyalurannya. Bila disedekahkan kepada orang-orang miskin, maka itu sah." Ini juga pendapat Asy-Syafi'i, karena Ali bin Abu Thalib RA memerintahkan pemilik simpanan harta terpendam untuk bersedekah dengan (harta terpendam) kepada orang-orang miskin.

Diceritakan oleh Ahmad, ia berkata: Sa'id menceritakan kepada kami, Sufyan menceritakan kepada kami dari Abdullah bin Bisyr Al Khats'ami, dari seorang laki-laki dari kaumnya yang biasa dipanggil Ibnu Humamah, ia berkata, "Sebuah guci jatuh kepadaku dari rumah tua di Kufah milik Jibanah Bisyr yang nilainya empat ribu dirham. Aku lalu membawanya kepada Ali RA, ia pun berkata, 'Bagi lima.' Aku pun membaginya, lalu Ali mengambil seperlimanya dan memberiku empat perlimanya. Setelah aku beranjak, ia memanggilku, lalu berkata, 'Apa di antara tetanggamu ada orang-orang fakir dan orang-orang miskin?' Aku menjawab, 'Ya.' Ia berkata lagi, 'Ambillah ini, lalu bagikan kepada mereka'."[47]

Juga karena harta itu didapatkan dari bumi, sehingga menyerupai barang tambang dan tumbuhan.

Riwayat kedua, pos penyalurannya adalah seperti pos penyaluran *fai'*. Muhammad bin Al Hakam menukilnya dari Ahmad. Riwayat ini lebih *shahih* dan lebih senada dengan madzhabnya.

Demikian juga yang dikatakan Abu Hanifah dan Al Mazani, berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Ubaid dari Hasyim dari Mujalid dari Asy-Sya'bi, bahwa seorang laki-laki menemukan seribu dinar yang terpendam di luar Madinah. Ia lalu membawanya kepada Umar bin Khaththab, lalu Umar mengambil seperlimanya,

---

[47] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/156, 157).

yaitu dua ratus dinar, lalu sisanya diberikan kepada orang tersebut. Umar kemudian membagikan yang dua ratus itu kepada kaum muslim yang datang kepadanya, hingga akhirnya masih ada beberapa dinar yang tersisa. Umar lalu berkata, "Mana si pemilik (si penemu) dinar?" Orang itu pun menemuinya, kemudian Umar berkata, "Ambillah dinar-dinar ini, ini milikmu."[48]

Seandainya itu zakat, tentu dikhususkan bagi ahlinya (mustahiqnya) dan tidak dikembalikan kepada orang yang menemukannya. Selain itu, pengeluaran seperlima ini juga diwajibkan atas ahli dzimmah, sedangkan zakat tidak diwajibkan atasnya. Juga karena harta itu harta yang harus dikeluarkan seperlimanya, dan orang kafir tidak berhak, seperti halnya seperlima ghanimah.

Pasal kelima, siapa yang diwajibkan mengeluarkan seperlimanya? Yaitu setiap orang yang menemukannya, yakni kaum muslim atau dzimmi, merdeka atau hambasahaya atau mukatab, dewasa atau anak kecil, berakal atau gila.

Bila yang menemukannya adalah hambasahaya, maka harta tersebut menjadi milik majikannya, karena ia hanya pencari harta, maka menyerupai pencari rumput atau pemburu.

Bila yang menemukan adalah budak mukatab, maka harta itu menjadi miliknya dan seperlimanya menjadi tanggungannya, karena itu sama dengan hasil pekerjaannya sendiri. Bila anak kecil atau orang gila yang menemukannya maka harta itu milik mereka, dan seperlimanya dikeluarkan oleh walinya. Ini pendapat mayoritas ahli ilmu.

Ibnu Al Mundzir[49] berkata, "Semua ahli ilmu yang aku ketahui telah sepakat bahwa ahli dzimmah yang menemukan rikaz harus mengeluarkan seperlimanya." Ini dikatakan oleh Malik, ulama Madinah, Ats-Tsauri, Al Auza'i, ulama Irak, ulama madzhab Hanafi, dan yang lain.

Sementara itu Asy-Syafi'i berkata, "Tidak diwajibkan mengeluarkan seperlimanya kecuali atas orang yang berkewajiban zakat, karena seperlima itu adalah zakat." Diceritakan darinya tentang

---

[48] HR. Abu Ubaid di dalam *Al Amwal* (hal. 313/ح 875). Al Albani berkata di dalam *Al Irwa`* (3/ح al. 288, 289), "*Dha'if*, karena ada kelemahan pada Mujalid, sedangkan Asy-Sya'bi tidak mendengar dari Umar."

[49] Disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir di dalam *Al Ijma'* (hal. 34).

anak kecil dan wanita, bahwa keduanya tidak dapat memiliki rikaz. Sementara Ats-Tsauri, Al Auza'i dan Abu Ubaid berkata, "Bila yang menemukan seorang budak, maka diberikan sekadarnya dan tidak diberikan semuanya."

Menurut kami: dalilnya adalah keumuman sabda Nabi SAW, "*Dan pada rikaz (zakatnya) seperlima(nya).*" Keumuman hadits ini menunjukkan wajibnya seperlima itu atas setiap orang yang menemukan rikaz.

Dengan pengertian ini, maka sisanya adalah hak orang yang menemukannya, karena itu adalah harta orang kafir yang dikalahkan, sehingga wajib dikeluarkan (seperlimanya) oleh orang yang menemukannya, dan sisanya bagi orang yang menemukannya, seperti halnya ghanimah.

Juga karena itu adalah pencarian harta, maka menjadi hak bagi orang yang mencarinya, bila ia orang merdeka, namun bila yang menemukannya adalah hambasahaya, maka menjadi hak majikannya, sebagaimana orang (pesuruh) yang diperintahkan untuk mencari rumput atau berburu.

Menurut kami tidak diwajibkan mengeluarkan seperlimanya kecuali atas orang yang berkewajiban mengeluarkan zakat, berdasarkan perkataan kami, bahwa itu adalah zakat. Pendapat pertama lebih tepat.

Pasal: Boleh mendistribusikan sendiri yang seperlima itu. Demikian yang dikatakan oleh ulama madzhab Hanafi dan Ibnu Al Mundzir, karena Ali RA memerintahkan orang yang menemukan harta terpendam untuk membagikannya sendiri (bagian seperlimanya) kepada orang-orang miskin. Demikian perkataan Ahmad.

Juga karena dengan begitu ia telah menyerahkan kepada mustahiqnya, sehingga setelah itu ia terbebas dari kewajiban itu, sebagaimana bila ia telah mendistribusikan zakat (kepada mustahiqnya) dan melunasi utang kepada si pemberi utang.

Ada bantahan yang menyatakan bahwa itu tidak boleh, karena yang benar bahwa harta itu adalah *fai`*, maka si penemu tidak berhak mendistribusikannya sendiri sebagaimana seperlima dari ghanimah. Demikian yang dikatakan oleh Abu Tsaur, ia berkata, "Bila dilakukan maka imam menjaminnya." Al Qadhi berkata, "Imam tidak boleh

mengembalikan (memberikan) yang seperlima itu (atau sebagian dari seperlima itu) kepada orang yang menemukannya, karena itu adalah hak harta, maka tidak boleh dikembalikan (membeirkan) kepada orang yang berkewajiban mengeluarkannya, sebagaimana zakat dan seperlima bagian dari ghanimah."

Ibnu Aqil berkata, "Boleh seperti itu, karena telah diriwayatkan dari Umar bahwa ia mengembalikan (memberikan) sebagiannya (dari yang seperlima itu) kepada orang yang menemukannya.' Jadi, boleh mengembalikannya atau sebagiannya kepada orang yang menemukannya, sebagaimana pajak tanah." Ini adalah pendapat Abu Hanifah.

454. Masalah: Abu Al Qasim Al Kharqi berkata, "Bila (seseorang) mengeluarkan barang tambang berupa emas sebanyak dua puluh *mitsqal,* atau berupa perak sebanyak dua ratus dirham, atau yang senilai itu yang berupa timah, tembaga, kuningan, atau lainnya, yang biasa dikeluarkan dari dalam bumi, maka ia harus mengeluarkan zakatnya pada saat itu."

Asal kata *al ma'din* adalah *'adana fil makan-ya'dinu*, yakni *aqaama bih* (tinggal di situ). Contoh kalimatnya yaitu: *jannatu 'and* (surga 'Adn), yakni tempat tinggal dan keabadian.

Ahmad berkata, "*Al ma'aadin* adalah yang disarikan, bukan yang sebelumnya dikuburkan."

Pembahasan masalah tersebut ada empat pasal:

Pasal pertama, sifat barang tambang (barang galian) yang terkait dengan kewajiban zakat, yaitu setiap yang dikeluarkan dari bumi yang bisa dibentuk menjadi barang lain yang mempunyai nilai, seperti yang telah disebutkan oleh Al Kharqi dan yang lain, yaitu: besi, permata, intan, kristal (hablur), akik, manik-manik, antimony[50], batu belerang dan tanah merah (*red ocher*). Begitu pula barang tambang yang cair, seperti: ter (belangkin), nafta[•], dan sulfur.

Namun Malik dan Asy-Syafi'i berkata, "Zakat tidak terkait kecuali dengan emas dan perak, berdasarkan sabda Nabi SAW, '*Tidak*

---

[50] antimony (*kuhl*): Logam keputih-putihan yang rapuh, yang digunakan untuk membuat obat dan pengeras campuran logam.

[•] Nafta (*naphtha*): Minyak bumi yang cepat terbakar, biasanya digunakan untuk menjalankan mesin-mesin bermotor).

ada kewajiban zakat pada batu'."[51] Juga karena itu adalah harta yang didapat dari dalam bumi yang bisa dipertukarkan dengan emas dan perak, seperti halnya tanah merah.

Abu Hanifah berkata dalam salah satu —dari dua— riwayatnya, "Zakat terkait dengan setiap yang mempunyai sumber, seperti batu bara, besi, dan kuningan, tidak yang lain."

Menurut kami: dalilnya adalah keumuman firman Allah *Ta'ala*,

وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ

"Dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu." (Qs. Al Baqarah [2]: 267).

Juga karena itu adalah barang tambang, maka zakat terkait dengan yang keluar dari bumi, seperti halnya emas dan perak. Adapun tanah, bukanlah barang tambang, karena tanah adalah debu, sedangkan barang tambang adalah yang berada di dalam tanah tapi bukan berjenis tanah.

***Pasal kedua,* kadar yang diwajibkan dan sifatnya.** Kadar yang diwajibkan adalah 2½ %. Sifatnya adalah zakat. Ini pendapat Umar bin Abdul Aziz dan Malik. Sedangkan Abu Hanifah berkata, "Kewajibannya adalah seperlima (20%), karena itu adalah *fai'*." Abu Ubaid[52] memilih pendapat ini.

Asy-Syafi'i berkata, "Itu adalah zakat." Namun pendapatnya tentang kadarnya berbeda, sehingga menjadi dua madzhab.

Orang yang mewajibkan seperlimanya berdalih dengan sabda Nabi SAW, "*Adapun yang ditemukan di jalanan yang tidak dilalui manusia, atau tidak pada desa yang dihuni, maka (dikeluarkan)*

---

[51] HR. Al Baihaqi (4/146), Ibnu Adiy di dalam *Al Kamil* (5/22). Di dalam sanadnya terdapat Amr bin Abu Amr Al Kala'i, yang menurut Ibnu Adiy, ia tidak dikenal. Disebutkan oleh Az-Zaila'i di dalam *Nashb Ar-Rayah* (2/382) dan disandarkan kepada Ibnu Adiy. Di dalam sanadnya terdapat Umar Al Kala'i, orang yang tidak dikenal. Ia berkata, "Aku tidak mengetahui yang menceritakan darinya selain Baqiyyah, orang hadits-haditsnya mungkar dan tidak terpelihara.", Disebutkan oleh Al Albani di dalam *Dha'if Al Jami'* (6306) dan ia berkata, "*Dha'if*."

[52] HR. Abu Ubaid di dalam *Al Amwal* (hal. 310).

seperlima padanya dan pada rikaz."[53] (HR. An-Nasa`i, Al Jauzajani, dan yang lain)

Dalam riwayat lain disebutkan, "*Yang terdapat pada tempat yang hancur, maka (dikeluarkan) seperlimanya dan para rikaz.*"[54]

Sa'id dan Al Jauzajani meriwayatkan dengan isnad mereka dari Abdullah bin Sa'id Al Maqburi dari ayahnya, dari Abu Hurairah, ia berkata, "Rasulullah SAW bersabda, '*Rikaz adalah emas yang tumbuh dari bumi'.*"[55]

Dalam hadits lain dari Nabi SAW, beliau bersabda, "*Pada rikaz (zakatnya) seperlima(nya).*" Lalu dikatakan, "Wahai Rasulullah, apa itu rikaz?" Beliau menjawab, "*Yaitu emas dan perak yang diciptakan di dalam bumi ketika Allah menciptakan langit dan bumi.*"[56] Ini adalah nash.

Dalam hadits lain dari beliau SAW, beliau bersabda, "*Dan pada suyub (kewajibannya adalah) seperlima(nya).*"[57] ia berkata, "*Suyub* adalah biji emas dan perak yang berada di bawah tanah." Juga karena itu adalah harta yang dikuasai pada masa Islam, sehingga menyerupai rikaz.

Menurut kami: dalilnya adalah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Ubaid[58] dengan isnad, dari Rabi'ah bin Abdurrahman, dari lebih dari seorang ulama mereka, bahwa Rasulullah SAW menetapkan (meng*iqtha'*) untuk Bilal bin Al Harits Al Muzani barang tambang Qabaliyah di tepian Fur`. Ia berkata, "Hasil tambang itu tidak dipungut apa-apa selain zakat hingga saat ini."

---

[53] Telah dikemukakan pada nomor 45.

[54] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (6/187)

[55] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/152). Disebutkan oleh Al Haitsami di dalam *Majma' Az-Zawaid* (3/78), dan ia berkata, "Diriwayatkan oleh Abu Ya'la. Didalam sanadnya terdapat Abdullah bin Sa'id bin Abu Sa'id, seorang perawi yang *dha'if.*", Al Albani menyebutkannya di dalam *Dha'if Al Jami'* (3164), dan ia berkata, "*Dha'if.*"

[56] HR. Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/152). Disebutkan oleh Al Albani di dalam *Dha'if Al Jami'* (3163).

[57] Disebutkan oleh Ibnu Al Atsir di dalam *Gharib Al Hadits* (2/432) dan ia berkata, "di dalam kitabnya untuk Wail bin Hujr ..." lalu disebutkan haditsnya, Abu Ubaid berkata, "Dan aku tidak melihatnya memungut kecuali karena itu adalah *as-saib*, yaitu pemberian."

[58] HR. AbuDaud (3/361) dan dinilai *dha'if* oleh Al Albani, Malik di dalam *Al Muwaththa`* (1/248), Ahmad di dalam *Musnad*nya (1/36).

Abdullah bin Katsir bin Auf menyandarkannya kepada Nabi SAW, dari ayahnya dari kakeknya.[59]

Diriwayatkan juga oleh Ad-Darawardi dari Rabi'ah bin Al Harits bin Bilal bin Al Harits Al Muzani bahwa Nabi SAW mengambil darinya zakat barang tambang Qabaliyah."

Abu Ubaid[60] berkata, "Qabaliyah adalah suatu negeri yang cukup dikenal di wilayah Hijaz."

Juga karena itu adalah hak, maka diharamkan atas orang-orang kaya yang masih kerabat, dan itu adalah zakat, sebagaimana yang diwajibkan pada emas dan perak yang dimilikinya.

Hadits mereka yang pertama tidak menyinggung inti masalah yang diperdebatkan, karena Nabi SAW menyebutkan itu dalam rangka menjawab pertanyaan tentang luqathah (barang temuan), sedangkan ini bukan luqathah dan tidak bisa disebut luqathah, maka tidak mengenai masalah inti yang diperdebatkan.

Hadits kedua diriwayatkan oleh Abdullah bin Sa'd, seorang perawi yang *dha'if.* Sedangkan hadits lainnya tidak diketahui keshahihannya dan tidak disebutkan dalam kitab-kitab musnad dan kitab-kitab diwan. Selain itu, semua itu ditinggalkan, karena ini bukan yang disebutkan rikaz, sedangkan *suyub* adalah rikaz, karena berasal dari kata *saib*, yang artinya pemberian yang banyak.

Pasal ketiga, nishab barang tambang. Bila berupa emas maka nishabnya dua puluh *mitsqal*, bila berupa perak maka nishabnya dua ratus dirham, dan bila yang lain maka nishabnya yang senilai dengan itu. Ini madzhab Asy-Syafi'i.

Sedangkan Abu Hanifah mewajibkan seperlima (20%), baik sedikit maupun banyak, tanpa ada batasan nishab, dengan alasan itu adalah zakat karena keumuman hadits-hadits yang digunakannya sebagai argumen.

Juga karena tidak berlaku haul padanya, maka nishab pun tidak berlaku padanya, sebagaimana rikaz.

Menurut kami: dalilnya adalah keumuman sabda Rasulullah SAW, "*Tidak ada kewajiban zakat (pada harta) yang kurang dari*

---

[59] HR. Abu Daud (3/362), dan Ahmad (1/306), Al Albani mengatakan di dalam *Al Irwa`* (3/313), "Hadits *hasan*."

[60] HR. Abu Ubaid di dalam *Al Amwal* (hal. 312).

lima uqiyah."[61] dan sabdanya, "*Tidak ada kewajiban apa-apa pada (perak) yang (berjumlah) seratus sembilan puluh.*"[62] serta sabdanya, "*Tidak ada kewajiban apa-apa atas kalian pada emas kecuali mencapai dua puluh mitsqal.*"[63]

Kami telah menjelaskan bahwa ini bukanlah rikaz, dan itu berbeda dengan rikaz, karena rikaz adalah harta orang kafir yang kemudian diperoleh pada masa Islam, sehingga menyerupai ghanimah. Sedangkan ini diwajibkan dalam rangka pengembangan dan bentuk syukur nikmat atas kekayaan. Oleh karena itu, diberlakukan nishab padanya sebagaimana barang-barang zakat lainnya.

Adapun tidak berlakunya haul padanya, itu karena diperoleh dengan sekaligus, sehingga menyerupai tanaman dan buah-buahan. Dengan begitu, penghitungan nishabnya sekaligus atau beberapa kali bila tidak meninggalkan pengerjaannya secara lalai (menghentikan pengerjaannya) di antara masa-masa itu.

Bila telah mengeluarkan kurang dari nishab lalu menghentikan pengerjaan secara lalai, kemudian mengeluarkan lagi kurang dari nishab, maka tidak ada zakat pada kedua hasil itu, walaupun bila keduanya dijumlahkan maka mencapai nishab. Bila hasil salah satunya mencapai nishab sedangkan yang lain tidak, maka yang mencapai nishab dizakati sedangkan yang tidak mencapai nishab tidak dizakati, kemudian selebihnya dari nishab diperhitungkan bersamanya.

Adapun meninggalkan pekerjaan pada malam hari, atau untuk beristirahat, atau karena adanya udzur (seperti sakit), atau memperbaiki peralatan, atau budaknya kabur, dan sebagainya, maka tidak memutuskan status pekerjaannya (dianggap tidak berhenti), sehingga yang dihasilkan dari dua pengerjaan itu saling digabungkan untuk dihitung nishabnya.

Begitu pula bila sibuk dengan pekerjaan, lalu di antara dua hasil tambang itu keluar pasir, maka tidak ada kewajiban apa-apa. Bila hasil tambang itu terdiri dari beberapa jenis, misalnya emas dan perak,

---

[61] Telah dikemukakan pada nomor 29.

[62] Telah dikemukakan pada nomor 9 (masalah nomor 397).

[63] Telah dikemukakan pada nomor 6, Dikemukakan oleh Al Albani di dalam *Al Irwa`* (3/289) dan dishahihkannya.

maka Al Qadhi menyebutkan bahwa itu tidak saling digabungkan untuk menghitung nishab, akan tetapi nishabnya dihitung masing-masing (tiap jenis dihitung nishab sendiri).

Dikarenakan itu terdiri dari beberapa jenis, maka tidak saling melengkapi nishab seperti barang tambang lainnya. Yang benar, insya Allah, bila terdiri dari emas dan perak, maka tentang cara penggabungannya ada dua pandangan, berdasarkan dua riwayat yang menyebutkan tentang penggabungannya pada status bukan barang tambang.

Bila pada hasil tambang itu ada jenis-jenis lain selain emas dan perak, maka saling digabungkan, karena yang diwajibkan adalah pada nilainya, dan nilainya itu menjadi satu seperti halnya barang-barang perdagangan. Jika dalam hasil tambang itu adalah salah satu jenis logam mulia dan jenis lainnya, maka saling digabungkan, sebagaimana menggabungkan barang dagangan dengan uang.

Bila yang dikeluarkan itu mencapai nishab dari dua jenis barang tambang, maka wajib dizakati, karena itu adalah harta milik satu orang, sehingga menyerupai tanaman yang berada di dua tempat.

Pasal keempat, waktu wajibnya mengeluarkan zakat. Zakatnya wajib dikeluarkan ketika mendapatkannya bila telah mencapai nishab, tidak diharuskan *haul* padanya. Ini pendapat Malik, Asy-Syafi'i, dan ulama madzhab Hanafi, sedangkan Ishak dan Ibnu Al Mundzir berkata, "Tidak ada kewajiban zakat pada barang tambang hingga mencapai haul (satu tahun dimiliki), bedasarkan sabda Rasulullah SAW, '*Tidak ada kewajiban zakat pada harta hingga telah berputar haul padanya*'."[64]

Menurut kami: itu adalah harta yang dikeluarkan dari bumi, maka untuk mengeluarkan zakatnya tidak harus berputar *haul* padanya, sebagaimana tanaman, buah-buahan dan rikaz. Juga karena *haul* berlaku pada selain ini untuk menyempurnakan perkembangan, sedangkan ini kesempurnaan perkembangannya sekaligus, maka tidak diberlakukan *haul,* sebagaimana tanaman.

Khabarnya memang khusus tentang tanaman dan buah-buahan, maka kami qiyaskan padanya. Oleh karena itu, tidak boleh mengeluarkan zakatnya kecuali setelah dilebur dan dimurnikan,

---

[64] Telah dikemukakan pada nomor 51 (masalah nomor 419).

sebagaimana biji-bijian yang dizakati setelah dikupas. Bila mengeluarkan 2,5 % dari tanahnya sebelum dimurnikan (didulang), maka harus dikembalikan bila masih ada sisa, atau dikembalikan nilainya bila sudah rusak.

Ucapan yang diterima tentang jumlah yang diterima adalah ucapan si penerima (mustahiq), karena ia sebagai pengutang. Bila si penerima memurnikannya (mendulangnya) sendiri, dan ternyata hasilnya sama dengan kadar zakat yang diwajibkan, maka itu sudah mencukupi. Bila lebih maka kelebihannya dikembalikan, kecuali dibolehkan oleh orang yang mengeluarkannya.

Bila kurang, maka yang mengeluarkan itu harus menanggung kekurangannya. Biaya pemurnian yang dibayarkan oleh si penerima berasal dari hartanya sendiri, tidak dimintakan kepada si pemilik (yakni orang yang mengeluarkannya), dan si pemilik tidak memperhitungkan biaya yang dikeluarkannya untuk mengeluarkan barang tambang itu dan tidak pula untuk memurnikannya (yakni biaya itu tidak mengurangi nishabnya).

Abu Hanifah berkata, "Tidak harus membiayai dari haknya (dari yang didapatkannya)."

Ia menyerupakannya dengan ghanimah dan melandasi asalnya bahwa ini adalah rikaz, maka kewajibannya adalah seperlima. Pembahasan tentang ini telah dikemukakan, dan telah kami sebutkan bahwa yang diwajibkan padanya adalah zakat, maka biaya pengeluarannya tidak diperhitungkan, sehingga pemurniaannya sama seperti pengupasan biji-bijian. Bila itu sebagai utang, maka itu diperhitungkan sebagaimana diperhitungkannya biaya pengelolaan tanaman.

Pasal: Tidak ada kewajiban zakat pada harta yang dikeluarkan dari laut, seperti mutiara, batu karang, dan ikan paus menurut konteks perkataan Al Kharqi yang dipilih oleh Abu Bakar.

Diriwayatkan juga seperti itu dari Ibnu Abbas, dan demikian pula yang dikatakan oleh Umar bin Abdul Aziz, Atha`, Malik, Ats-Tsauri, Ibnu Abi Laila, Al Hasan bin Shalih, Asy-Syafi'i, Abu Hanifah, Muhammad, Abu Tsaur, dan Abu Ubaid.

Riwayat lain dari Ahmad: itu ada zakatnya, karena itu dihasilkan dari penambangan, menyerupai hasil penambangan di

daratan.

Diceritakan dari Umar bin Abdul Aziz, bahwa ia memungut seperlima dari ikan paus.[65] Ini adalah pendapat Al Hasan dan Az-Zuhri. Bahkan Az-Zuhri menambahkan, "Pada mutiara yang dikeluarkan dari laut."

Menurut kami: Ibnu Abbas berkata, "Tidak ada kewajiban apa-apa pada ikan paus, itu hanyalah sesuatu yang dihempaskan lautan."

Diriwayatkan juga dari Jabir seperti itu.[66]

Juga karena adakalanya ikan paus terdampar ketika masa Rasulullah SAW dan para khalifahnya, namun tidak ada Sunnah yang menetapkan demikian dari beliau dan tidak pula dari para khalifahnya yang diriwayatkan secara *shahih.*

Juga karena asalnya tidak ada kewajiban padanya, maka tidak tepat bila diqiyaskan dengan penambangan di daratan, karena ikan paus dihempaskan lautan, lalu ditemukan terdampar di daratan di atas tanah tanpa harus bersusah payah, sehingga menyerupai barang tak bertuan di daratan, seperti *manna* (sebangsa madu) dan jahe.

Adapun ikan, tidak ada kewajiban apa-apa padanya menurut pendapat semua ahli ilmu, kecuali yang diriwayatkan dari Umar bin Abdul Aziz, yang diriwayatkan oleh Abu Ubaid darinya[67], ia berkata, "Orang-orang tidak berpendapat begitu, dan kami tidak mengetahui seorang pun yang mengamalkan hal itu."

Ia juga meriwayatkan seperti itu dari Ahmad.

Yang benar adalah, tidak ada kewajiban apa-apa padanya, karena paus adalah binatang buruan. Oleh karena itu, tidak diwajibkan zakat padanya sebagaimana binatang buruan darat. Juga karena tidak ada nash dan ijma yang mewajibkannya. Juga tidak tepat mengqiyaskannya dengan barang yang wajib dizakati, maka tidak ada alasan untuk mewajibkan zakat padanya.

---

[65] HR. Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*nya (4/ح 6979), Ibnu Abi Syaibah di dalam *Al Mushannaf* (3/142)

[66] HR. Al Bukhari secara mu'allaq (4/424) seperti itu dari Ibnu Abbas dengan nada memastikan, dan disambungkan oleh Al Baihaqi di dalam *As-Sunan* (4/146), Abdurrazzaq di dalam *Mushannaf*-nya (4/65) dan Abu Ubaid di dalam *Al Amwal* (hadits. 885/ح al. 316).

[67] HR. Abu Ubaid di dalam *Al Amwal* (hal. 317).

Pasal: Barang tambang yang padat dimiliki dengan kepemilikan tanah yang mengandungnya, karena barang itu adalah bagian dari tanah itu, seperti halnya tanah dan bebatuan yang menempel. Berbeda dengan rikaz, karena rikaz bukan bagian dari tanah, akan tetapi dimasukkan ke dalamnya.

Abu Ubaid[68] meriwayatkan dari Ikrimah —maula Bilal bin Al Harits Al Muzani—, ia menuturkan, "Rasulullah SAW menetapkan (meng*iqtha'*) untuk Bilal, tanah anu, yaitu dari wilayah anu hingga anu, termasuk bukit dan barang tambang yang dikandungnya. Bani Bilal lalu menjual suatu lahan kepada Umar bin Abdul Aziz, lalu didapatkan dua jenis barang tambang, maka mereka berkata, 'Sesungguhnya kami hanya menjual tanah pertanian kepadamu dan tidak menjual barang tambangnya.'

Mereka lalu membawakan surat penetapan (iqtha') yang ditetapkan oleh Rasulullah SAW untuk bapak mereka pada sebuah lembaran. Umar kemudian mengusapkannya pada kedua matanya, lalu ia berkata kepada kuratornya, 'Lihatlah (hitunglah) apa yang telah engkau keluarkan darinya dan apa yang telah engkau biayai padanya, lalu kurangi dengan biaya itu, kemudian serahkan sisanya kepada mereka'."

Berdasarkan ini, apa yang didapatinya di dalam lahan yang dimiliki atau tidak bertuan, maka ia lebih berhak terhadapnya. Bila ada dua orang saling mendahului mengerjakan lahan tak bertuan, maka orang yang menemukannya lebih dulu lebih berhak terhadapnya selama ia mengerjakannya. Namun bila ia meninggalkannya maka orang lain boleh mengerjakannya. Apa yang didapati di lahan yang dimiliki oleh seseorang yang diketahui identitasnya, maka itu menjadi hak pemilik lahan.

Adapun tentang barang tambang yang mengalir, itu tidak ada pemiliknya. Hanya saja dimakruhkan memasuki lahan milik orang lain tanpa seizinnya.

Diriwayatkan juga bahwa itu dimiliki dengan kepemilikan tanah yang mengandungnya, karena barang itu dari perkembangannya dan termasuk bagiannya, maka menjadi milik si pemilik tanah, seperti halnya cabang pepohonan dan buah-buahannya.

---

[68] HR. Abu Ubaid di dalam *Al Amwal* (hal. 309/ح 867).

Pasal: Boleh menjual tanah hasil tambang dan bahan produk perhiasan dengan selain jenisnya, namun tidak boleh menjual dengan yang sejenis yang bisa terjadi riba, karena hal itu berpotensi terjadi riba, dan zakatnya menjadi tanggungan si penjual, karena zakat diwajibkan di tangannya, sebagaimana bila ia menjual buah-buahan setelah tampak kelayakannya.

Abu Ubaid[69] meriwayatkan di dalam *Al Amwal*, "Abu Al Harits Al Muzani membeli tanah hasil tambang dengan seratus kambing, lalu ia menghasilkan darinya senilai seribu kambing, kemudian si penjual berkata, 'Kembalikan barang itu kepadaku'. Ia pun menjawab, 'Tidak akan aku lakukan'. Si penjual berkata, 'Sungguh aku akan menemui Ali RA dan membawamu'. Ia lalu menemui Ali bin Abu Thalib, kemudian berkata, 'Sesungguhnya Abu Al Harits telah mendapatkan barang tambang' Aku kemudian menemuinya dan berkata, 'Mana rikaz yang engkau dapatkan?' Ia menjawab, 'Aku tidak mendapatkan rikaz, akan tetapi ia mendapatkan ini, lalu aku membelinya dengan seratus kambing,' Ali pun berkata (kepada si penjual), 'Tidak ada kewajiban seperlima itu kecuali atas tanggunganmu.' Yaitu seperlima dari seratus ekor kambing."

Jadi, yang diwajibkan atasnya adalah zakat barang tambang, bukan zakat harga, karena zakat tersebut terkait dengan barang tambang itu, atau dengan nilainya bila tidak termasuk jenis emas dan perak, sehingga sama seperti menjual ternak gembalaan setelah mencapai haul, atau tanaman dan buah-buahan setelah tampak kelayakannya.

Pasal: Orang yang menyewakan tanahnya lalu menerima harga sewanya, maka tidak ada zakat padanya kecuali telah berputar *haul* padanya.

Diriwayatkan dari Ahmad, bahwa ia menzakatinya bila telah menerimanya.

Yang benar adalah yang pertama, berdasarkan sabda Nabi SAW, "*Tidak ada kewajiban zakat pada suatu harta kecuali telah berputar haul padanya.*"[70] Juga karena itu adalah harta yang diperoleh dengan akad penukaran, sehingga menyerupai barang yang dijual.

---

[69] HR. Abu Ubaid di dalam *Al Amwal* (hal. 312/ح 872).

[70] Telah dikemukakan lebih dari sekali. Lihat nomor 51 (masalah nomor 419).

Perkataan Ahmad dalam riwayat lain ditujukan kepada orang yang menyewakan tanahnya satu tahun dan telah menerima harga sewanya pada akhir tahun itu, maka diwajibkan zakatnya, karena ia telah memilikinya dari awal *haul*, sehingga menjadi seperti utang-utang lainnya yang diterima setelah tercapainya *haul*, yaitu dizakati ketika menerimanya. Dikarenakan ia telah menyatakan demikian pada riwayat-riwayat lain darinya, maka kemutlakan perkataannya itu dibatasi dengan yang *muqayyad* (spesifik).